

**PENAFSIRAN KONTEKSTUAL DALAM *TAFSIR AHKAM*
KARYA LILIK UMMI KALTSUM DAN ABD. MOQSITH
GHAZALI**

(Studi atas Paradigma Penafsiran)

TESIS

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat guna Memperoleh Gelar
Magister dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir**



Oleh:

**MOCH ARIFIN
NIM. 1704028013**

**FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG**

2020

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Moch Arifin**
NIM : 1704028013
Judul Penelitian : **Penafsiran Kontekstual dalam *Tafsir Ahkam Karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali: Studi Paradigma Penafsiran***
Program Studi : **Magister Ilmu Al-Quran dan Tafsir**
Fakultas : **Ushuluddin dan Humaniora**

Menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

PENAFSIRAN KONTEKSTUAL DALAM *TAFSIR AHKAM KARYA LILIK UMMI KALTSUM DAN ABD. MOQSITH GHAZALI*
(Studi Paradigma Penafsiran)

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 19 Februari 2021

Pembuat Pernyataan,



Moch Arifin
NIM. 1704028013



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA

Jl. Prof. Hamka Ngaliyan Semarang/ Telp./Fax: 024-7601294

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Moch Arifin**
NIM : 1704028013
Judul Penelitian : **Penafsiran Kontekstual dalam Tafsir Ahkam Karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsih Ghazali: Studi Paradigma Penafsiran**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 30 Desember 2020 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan	Tanggal	Tanda tangan
Dr. Moh. Nor Ichwan, M.Ag (Ketua Sidang/Penguji 1)	12/2021 /2	
Dr. Mohamad Sobirin, M.Hum (Sekretaris Sidang/Penguji 2)	18/2021 /2	
Prof. Dr. Abdullah Hadziq, M.A (Pembimbing/Penguji 3)	18/2021 /2	
Prof. Dr. Suparman Syukur, M.A (Penguji 4)	18/2021 /2	
Dr. Yuyun Affandi, Lc., M.A (Penguji 5)	18/2021 /2	

ABSTRAK

Judul : Penafsiran Kontekstual dalam *Tafsir Ahkam* Karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali: Studi atas Paradigma Penafsiran

Penulis : Moch Arifin

NIM : 1704028013

Fenomena penafsiran kontekstual yang terbukukan secara khusus dalam karya *Tafsir Ahkam* di Indonesia pada faktanya cukup langka. Kelangkaan ini di samping disebabkan oleh praktik-praktik penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia yang cenderung tekstual, substansi materi yang disajikan dalam penafsirannya juga kerap kali mengulang-ulang hasil penafsiran mufasir terdahulu yang belum tentu relevan dengan konteks sekarang, khususnya di Indonesia. Akibatnya stagnasi penafsiran terjadi dalam karya-karya *Tafsir Ahkam* di Indonesia. Kehadiran *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali yang secara substantif menyuguhkan gagasan-gagasan kontekstual dalam penafsirannya, menjadi menarik untuk dikaji secara objektif. Kajian ini dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan: (1) Bagaimana konstruksi penafsiran kontekstual *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali? (2) Apa implikasi dari penafsiran kontekstual *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali terhadap dinamika penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia? Dua pertanyaan ini diungkap dengan menggunakan analisis taksonomi yang bersifat deskriptif dan teori paradigma Thomas S. Khun.

Kajian ini menunjukkan bahwa: (1) Kontekstualitas penafsiran dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali dikonstruksi berdasarkan kaidah *al-‘ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāz*. (2) Sebagai sebuah karya pembeda dari umumnya *Tafsir Ahkam* di Indonesia, *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali memberikan dampak implikatif yang signifikan bagi perkembangan penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia. Dari sisi metodologi, kaidah *al-‘ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāz*, yang dijadikan formula dalam penafsiran kontekstual berpotensi memberikan koridor pemahaman kepada mufasir bahwa hal yang perlu diperhatikan dalam

proses penggalian hukum melalui penafsiran ayat-ayat ahkam di dalam al-Qur'an adalah mengambil sisi *maqāṣid* yang terkandung di dalamnya. Sementara dari sisi sosial, penerapan kaidah *al-'ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāz* dimaksudkan untuk menghadirkan pemahaman-pemahaman Qur'ani yang lebih humanis dan egaliter.

Kata kunci: *Tafsir Ahkam*, Penafsiran Kontekstual, Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsih Ghazali

Abstract

Title: Contextual Interpretation of *Tafsir Ahkam* by Lilik Ummi Kaltsum and Abd. Moqsith Ghazali: Study as Interpretation Paradigm

Author: Moch Arifin

NIM: 1704028013

The phenomenon of contextual interpretation that is specifically recorded in the work of *Tafsir Ahkam* in Indonesia is in fact quite rare. In this fact, Ahkam's interpretation in Indonesia is rare. This scarcity is caused by the practice of interpreting verses in Indonesia which tends to be textual, the substance of the material presented in the interpretation also often repeats the results of previous interpretations which are not necessarily relevant to the current context, especially in Indonesia. As a result, stagnation in interpretation occurs in the works of *Tafsir Ahkam* in Indonesia. The presence of *Tafsir Ahkam* by Lilik Ummi Kaltsum and Abd. Moqsith Ghazali, who substantively presents contextual ideas in his interpretation, becomes interesting to study objectively. This study is intended to answer the questions : (1) How the construction of the contextual interpretation of *Tafsir Ahkam* by Lilik Ummi Kaltsum and Abd. Moqsith Ghazali? (2) What are the implications of the contextual interpretation of *Tafsir Ahkam* by Lilik Ummi Kaltsum and Abd. Moqsith Ghazali regarding the dynamics of the interpretation of ahkam verses in Indonesia? These two questions are addressed using descriptive taxonomic analysis and Thomas S. Khun's theory of paradigm. This study shows that : (1) The contextuality of interpretation in *Tafsir Ahkam* by Lilik Ummi Kaltsum and Abd. Moqsith Ghazali is constructed based on the rule of *al-'ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāz*. (2) As a distinguishing work from the general *Tafsir Ahkam* in Indonesia, the *Tafsir Ahkam* by Lilik Ummi Kaltsum and Abd. Moqsith Ghazali has had a significant implicative impact on the development of the interpretation of the ahkam verses in Indonesia. In terms of methodology, the rule of *al-'ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāz*, which is

used as a formula in contextual interpretation has the potential to provide a corridor of understanding to the interpreter that the things that need to be considered in the process of extracting law through the interpretation of ahkam verses in the Koran are take the *maqāṣid* side contained therein. Meanwhile, from the social side, the application of the rules of *al-‘ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāz* is intended to present a more humanist and egalitarian understanding of the Qur'an.

Key Words: *Tafsir Ahkam*, Contextual Interpretation, Lilik Ummi Kaltsum and Abd. Moqsith Ghazali.

ملخص البحث

البحث: التفسير السياقي في تفسير الأحكام على تأليف ليليك أم كلثوم وعبد مقسط غزالي (دراسة النموذج التفسيري)

الباحث: محمد عارفين

رقم القيد: 1704028013

إن ظاهرة التفسير السياقي التي تم تأليفه في تفسير الأحكام خاصة في إندونيسيا أمر نادر، وهذه الظاهرة واقعة بسبب اتخاذ بعض مفسري إندونيسيا تفسير نصي لآيات قرآنية، بينما الموضوعات المقدمة في مثل هذا التفسير غالبا ما يكرر نتائج التفسير السابق وليست لها صلة بالسياق الحلي. نتيجة على ذلك، يحدث ركود التفسير لمؤلفات تفسير أحكام في إندونيسيا. وجود تفسير أحكام ليليك أم كلثوم وعبد مقسط غزالي، الذي يقدم بشكل جوهري الأفكار السياقية في تفسيره، يصبح مثيرا للدراسة بموضوعية. وتهدف هذه الدراسة للأجابة عن الأسئلة التالية: (١) كيف يتم بناء التفسير السياقي لتفسير الأحكام من قبل ليليك أم كلثوم وعبد مقسط غزالي؟ (٢) ما هي دلالات التفسير السياقي لتفسير أحكام ليليك أم كلثوم وعبد مقسط غزالي بخصوص ديناميات تفسير الأحكام في إندونيسيا؟ ويتم إجابة هذين سؤالين باستخدام طريقة التحليل التصنيفي بمنهج وصفي ونظرية النموذج لتوماس س. خون والتي تشير إلى أن: (١) سياق التفسير في تفسير الأحكام ليليك أم كلثوم وعبد مقسط غزالي مبني على قاعدة "العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ". (٢) أنشأ تفسير ليليك أم كلثوم وعبد مقسط غزالي على عمل مميز عن تفاسير الأحكام العامة والموجودة في إندونيسيا بحيث أنه قام بتأثير فعال على تطوير تفسير آيات الأحكام في إندونيسيا. فالقاعدة "العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ" -من ناحية منهجية - تكون منهجا ورمزا في تفسير سياقي وأعطى فهما صحيحا للمفسرين على أن استنباط صحيح لحكم من آيات الأحكام في القرآن الكريم تكون بالنظر إلى مقاصد تلك الآيات. وأما من ناحية اجتماعية، تطبيق القاعدة "العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ" تستند إلى فهم الآيات القرآنية بالشكل الإنساني والمساوي.

كلمات البحث: تفسير الأحكام، التفسير السياقي، ليليك أم كلثوم وعبد مقسط غزالي

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor:158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No.	Arab	Latin
1	ا	Tidak dilambangkan
2	ب	B
3	ت	T
4	ث	Ṣ
5	ج	J
6	ح	Ḥ
7	خ	Kh
8	د	D
9	ذ	Ẓ
10	ر	R
11	ز	Z
12	س	S
13	ش	Sy
14	ص	Ṣ
15	ض	Ḍ

No.	Arab	Latin
16	ط	Ṭ
17	ظ	Ẓ
18	ع	‘
19	غ	G
20	ف	F
21	ق	Q
22	ك	K
23	ل	L
24	م	M
25	ن	N
26	و	W
27	ه	H
28	ء	’
29	ي	Y

2. Vokal Pendek

... = a	كَتَبَ	kataba
... = i	سُئِلَ	su’ila
... = u	كَتَبَ	yazhabu

3. Vokal Panjang

ا...	قَالَ	Qāla
إِي...	قِيلَ	Qīla
أَوْ...	يَقُولُ	Yaqūlu

4. Diftong

أَيَّ	كَيْفَ	Kaifa
أَوْ	حَوْلَ	ḥaula

Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah dan qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.

KATA PENGANTAR

Assalāmu 'alaikum wa rahmatullāh wa barakātuh

Alhamdulillah, segala puji dan atas berkat limpahan rahmat, taufik, hidayah, dan inayah, penulis panjatkan dengan sepenuh hati ke hadirat Allah ‘azza wa jalla, yang telah memberikan cahaya ilmu kepada penulis, sehingga proses penulisan tesis yang berjudul “Penafsiran Kontekstual dalam *Tafsir Ahkam* Karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali: Studi atas Paradigma Penafsiran” ini dapat diselesaikan dengan baik. Salawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi penebar kasih sayang bagi seluruh umat manusia, yakni Rasulullah Muhammad *ṣallā Allāhu ‘alaihi wa sallam*.

Di sini, penulis perlu menyampaikan terima kasih *jazākumullāh khairan kaṣīran* kepada segenap civitas akademika UIN Walisongo Semarang. Terkhusus kepada Bapak Rektor, Prof. Dr. Imam Taufiq, M.Ag.; terkhusus juga kepada Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, Dr. Hasyim Muhammad, M.Ag.; terkhusus pula kepada Ketua Program Studi dan Sekretaris Program Studi Magister Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Dr. Moh. Nor Ichwan, M.Ag. dan Dr. Mohamad Sobirin, M.Hum; *wa khuṣūṣ al-khuṣūṣ* kepada Pembimbing I dan II, Prof. Dr. Abdullah Hadziq, M.A. dan Dr. Zuhad, M.A.

Di samping itu, penulis juga sangat perlu menghaturkan rasa terima kasih sedalam-dalamnya, *jazākumullāh aḥsan al-jazā’*, kepada

orangtua tercinta, Bapak alm. Masruchin, Bapak Abdul Manan, dan Ibu Hj, Alchomah; mertua yang kinasih, Bapak Suhadiriyanto, S.Pd.I dan Ibu Murni; dan istri tersayang, Nur Izzatul Faizah, S.Pd.. Dedikasi serta doa-doa yang beliau-beliau untaikan sangat berarti dalam pembentukan karakter intelektualitas dan ruhani penulis. Tak lupa terima kasih *jazākillāh khairan jazīlan* juga penulis sampaikan kepada Durrotun Nafiah, mahasiswi UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, yang telah ikhlas bersedia mencari dan sekaligus mengirim buku *Tafsir Ahkam* karya Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsyith Ghazali, sebagai data primer riset dalam penulisan tesis ini.

Sebagai karya ilmiah yang ditulis oleh orang lemah, tesis ini sangat jauh dari derajat *mumtazah*. Oleh karena itu, saran dan kritik yang membangun dari para penelaah yang budiman sangat penulis harapkan demi perbaikan tesis ini di masa mendatang. Bukankah Islam telah mengajarkan indahnya berbagai dalam hal apapun yang dipandang baik oleh syariat, termasuk dalam hal urusan ilmu. Jadi, sebagai intelektual Muslim yang baik, ialah ia yang senantiasa berkontribusi dalam perbaikan pemikiran saudaranya dengan tanpa mencaci dan mengumbar di ranah publik.

Terakhir, penulis sangat berharap dan memohon kepada Allah ‘azza wa jalla, Dzat yang Maha Pengasih lagi Maha Pemurah, semoga tesis ini bernilai berkat, maslahat dan manfaat bagi penulis khususnya, dan bagi para pembaca pada umumnya. *Hadānā Allāh wa iyyākum ajma’in, wa al-‘afw minkum.*

Wssalāmu’alaikum wa rahmatullāh wa barakātuh

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PENGESAHAN TESIS.....	iii
ABSTRAK	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN.....	ix
KATA PENGANTAR.....	x
DAFTAR ISI.....	xii
 BAB I : PENDAHULUAN.....	 1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	6
C. Tujuan Penelitian	7
D. Manfaat Penelitian	7
E. Kajian Pustaka	8
F. Metode Penelitian.....	13
G. Sistematika Pembahasan	16
 BAB II : KONTEKSTUALISASI AYAT-AYAT AHKAM	
DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN	19
A. Term Kontekstual dalam Diskursus Tafsir al-Qur'an.....	19
B. Urgensi Pendektan Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur'an.....	24
C. Sejarah Dinamika Penafsiran Ayat-Ayat Ahkam Berbasis Kontekstual	28
D. Ayat-ayat Ahkam dalam Dimensi Kontekstual	39
E. Metode Penafsiran Kontekstual	46
 BAB III : MENGENAL LILIK UMMI KALTSUM DAN ABD MOQSITH GHAZALI SERTA TAFSIR AYAT AHKAMNYA	 50
A. Mengenal Lilik Ummi Kaltsum dan Abd Moqsith Ghazali .	
1. Biografi Lilik Ummi Kaltsum	50
2. Biografi Abd Moqsith Ghazali	55
B. Tinjauan Umum <i>Tafsir Ahkam</i> Karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd Moqsith Ghazali	63

1. Latar Belakang Penulisan	63
2. Sistematika Penulisan	64
3. Bentuk Penyajian	67
4. Sumber Rujukan.....	71
5. Metode Penafsiran.....	78
BAB IV : KONSTRUKSI KONTEKSTUALITAS TAFSIR AHKAM KARYA LILIK UMMI KALTSUM DAN ABD MOQSITH GHAZALI.....	86
A. Rancang Bangun Penafsiran Kontekstual dalam <i>Tafsir Ahkam</i>	86
B. Tema-tema Penafsiran Kontekstual	97
1. Interpretasi QS. al-Baqarah/2: 215 Terkait Persoalan Infak.....	98
2. Interpretasi QS. al-Baqarah/2: 267 Terkait Zakat Profesi	111
3. Interpretasi QS. al-Baqarah/2: 188 Terkait Kasus Suap dan Gratifikasi	118
4. Interpretasi QS. al-Māidah/5: 33 Terkait Korupsi dan Terorisme	124
C. Implikasi Penafsiran.....	129
1. Rekonstruksi Metodologi	129
2. Rekonstruksi Sosial	137
BAB V : PENUTUP	140
A. Kesimpulan	140
B. Saran	141
DAFTAR KEPUSTAKAAN.....	144
GLOSARIUM.....	150
INDEKS	152
RIWAYAT HIDUP.....	157

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an meskipun turun sekitar 14 abad silam, dengan konteks dan *setting* lokalitas sosial budaya tertentu, tetapi ia mengandung nilai-nilai universal yang eksistensinya akan selalu relevan bagi setiap ruang dan waktu. Relevansi universalitas nilai-nilai al-Qur'an ini dapat terealisasi manakala teks al-Qur'an didialogkan dengan realitas alam, budaya, dan problem sosial keumatan secara objektif dan kontinu. Dengan cara seperti ini, teks al-Qur'an yang bersifat terbatas akan mampu bersinergi dan berkembang secara dinamis seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial-budaya dan peradaban manusia yang tidak terbatas.

Upaya mendialogkan teks al-Qur'an dengan konteks yang mengitarinya harus selalu dilakukan seiring dengan perkembangan zaman. Tujuannya tidak lain dan tidak bukan agar al-Qur'an tidak absen dari fungsi esensialnya sebagai kitab hidayah bagi umat manusia. Jika mufasir terdahulu dalam penafsirannya menggunakan paradigma mereka untuk merespons persoalan kehidupan saat itu, maka mufasir era sekarang juga harus menggunakan paradigma versi mereka sendiri untuk menjawab problem-problem kekinian. Sebab, jika mereka masih saja mengadopsi cara pandang mufasir dahulu yang jelas berbeda dengan permasalahan dewasa ini, maka hal itu sangatlah tidak relevan, bahkan menjadi momok kemunduran bagi dinamika penafsiran al-Qur'an. Oleh

karena itu, dibutuhkan perspektif baru dalam aktivitas penafsiran al-Qur'an yang sejalan dengan semangat perkembangan zaman.

Upaya tersebut pada dasarnya belum begitu menggeliat di Indonesia. Produk-produk tafsir karya mufasir Indonesia kebanyakan masih belum beranjak dari keterkungkungan paradigma dan metodologi mufasir terdahulu. Burhanuddin mengidentifikasi bahwa setidaknya ada tiga alasan yang menyebabkan mengapa geliat penafsiran al-Qur'an di Indonesia tidak berkembang: (1) doktrin *taqlīd* masih mendominasi dunia intelektual umat Islam dengan suatu pandangan bahwa tidak ada seorang pun yang mampu berijtihad secara proporsional, sehingga doktrin ini memicu lahirnya keyakinan adanya otoritas pemilik ilmu yang masih sangat kuat; (2) masih kentalnya keyakinan pengharaman menerjemahkan al-Qur'an ke selain bahasa Arab; (3) adanya ketergantungan karya-karya umat Islam Indonesia terhadap sumber-sumber berbahasa Arab.¹

Fenomena tersebut jika ditarik ke ranah penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia malah semakin memprihatinkan. Sebab, dalam sejarahnya, di samping diklaim langka,² karya *Tafsir Ahkam*³ di Indonesia juga identik mengulang-ulang pendapat ulama terdahulu,

¹ Mamat S. Burhanuddin, *Hermeneutika al-Qur'an ala Pesantren: Analisis terhadap Tafsir Marāḥ Labīd Karya KH. Nawawi Banten*, (Yogyakarta: UII Press, 2006), 6-7.

² Lihat, M. Ishom El-Saha, "Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara", *Ṣuḥuf*, Vol. 3, No. 2, 2010.

³ "*Tafsir Ahkam*" yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah karya tafsir yang secara spesifik hanya memuat penafsiran terhadap ayat-ayat ahkam di dalam al-Qur'an.

semisal penafsiran al-Marāghī, ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī.⁴ Inilah yang kemudian menjadi kegelisahan Fazlur Rahman terhadap potret penafsiran al-Qur’an di kalangan umat Islam secara umum, dan Indonesia secara khusus. Rahman mengatakan bahwa kesulitan terbesar yang dialami umat Islam bukanlah menyangkut langkah baru dalam menafsirkan al-Qur’an dengan menggunakan metode yang juga baru, melainkan dalam mengangkat kaki dari genangan-genangan penafsiran lama (baca: logosentrisme), yang mungkin tetap memiliki banyak “mutiara”, meskipun secara holistik lebih banyak menghambat proses pembaruan pemahaman terhadap al-Qur’an.⁵

Apa yang menjadi kegelisahan Rahman tersebut terbukti nyata dalam tradisi penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia. Di era 1970-an—awal di mana *Tafsir Ahkam* mulai dibukukan menjadi sebuah karya tersendiri—lahir karya *Tafsir Ahkam* yang ditulis Q. Shaleh, A. A. Dahlan dan M. D. Dahlan. Karya yang memuat penafsiran hukum-hukum tentang perintah-perintah dalam al-Qur’an ini sangat kental dengan merujuk penafsiran lama, meski penulisnya mencantumkan sumber rujukan penafsirannya.⁶ Di era 1980-an, lahir satu karya *Tafsir Ahkam* yang ditulis oleh Nasikun. Karya yang menghimpun penafsiran tentang tindak pidana ini banyak mengulang-ulang penafsiran terdahulu.

⁴ Lihat, Azhari Akmal Taringan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam di Indonesia dan Peluang Pengembangannya: Sebuah Survei Singkat”, *Jurnal Syari’ah*, Vol. 6, No. 2, 2014, 114.

⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*, (USA: Chicago & London University of Chicago Press, 1982), 145.

⁶ Q. Shaleh, *Ayat-ayat Hukum: Tafsir dan Uraian Perintah-perintah dalam al-Qur’an*, (Bandung: CV. Diponegoro, 1990), cet. II.

Mulai dari hukum qisas hingga tuduhan berbuat zina, hampir tidak ditemukan ruang ide penafsiran dari penulisnya sendiri.⁷

Pada era 1990-an, muncul *Tafsir Ahkam* yang ditulis oleh ulama pesantren, KH. Ahmad Nasrullah bin Abdurrahim Hasbullah. Karya yang diberi judul *al-Tibyān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qurʿān* ini bahkan ditemukan penafsiran mandiri dari kiai Nasrullah, sebab karya ini tidak lain adalah ikhtisar dari *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya ‘Alī al-Ṣābūnī.⁸ Di era ini juga lahir karya *Tafsir Ahkam* dari kalangan akademisi, Muhammad Amin Suma. Tafsir yang ditulis untuk diktat mata kuliah Tafsir Ahkam ini juga banyak digenangi oleh logosentrisme, sehingga karya ini terkesan tidak memberikan pemahaman baru terhadap domain penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia.⁹

Pada abad ke-21, *Tafsir Ahkam* marak bermunculan di Indonesia. Realitas ini sekaligus meruntuhkan tesis el-Saha yang mengklaim bahwa secara kuantitas Indonesia mengalami kelangkaan produktivitas *Tafsir Ahkam*. Namun terlepas dari itu, secara kualitas, *Tafsir Ahkam* pada abad ini memang belum menunjukkan progres pembaruan pemahaman yang signifikan terhadap kearifan lokal, sebab dari aspek metodologi ataupun substansi paradigmatis yang dibangun masih belum beranjak dari asupan penafsiran mufasir terdahulu. Di antara contohnya adalah *Tafsir*

⁷ Lihat, Nasikun, *Tafsir Ayat Ahkam: Tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam*, (Yogyakarta: CV. Bina Usaha, 1984).

⁸ Lihat, Muhammad Asif dan Mochammad Arifin, “Tafsir Ayat *Aḥkām* dari Pesantren: Telaah Awal atas *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qurʿān* Karya Abil Fadhal as-Senory”, *Ṣuḥuf*, Vol. 10, No. 2, Desember 2017, 332.

⁹ Lihat, Muhammad Amin Suma, *Tafsir Ahkam I*, (Jakarta: Logos, 1997).

Ayat-ayat Ahkam karya Syibli Syarjaya. Syarjaya dalam kebanyakan penafsirannya masih cenderung mengulang pendapat ulama-ulama terdahulu, khususnya mengenai hukum poligami. Ia mengatakan bahwa secara statistik perempuan lebih banyak jumlahnya ketimbang laki-laki, sehingga akan mengakibatkan perempuan mengalami kesulitan dalam mencari nafkah, terutama dalam memenuhi kebutuhan biologisnya. Oleh karena itu, laki-laki boleh berpoligami sebagai alternatif untuk mencegah perempuan dari lembah perzinahan atau kenistaan.¹⁰ Ini sangat kentara bahwa penulis tafsir ini memposisikan perempuan sebagai agen subordinat atas laki-laki. Di tempat yang sama, Sarjaya juga mencoba membuka ruang dialog yang cukup memadai tentang poligami, padahal baik yang pro maupun kontra, wacana poligami sudah dikaji sedemikian adanya.

Selain beberapa sampel data-data *Tafsir Ahkam* di atas, masih banyak ditemukan karya *Tafsir Ahkam* Indonesia yang memiliki kecenderungan karakteristik yang sama. Di antaranya adalah *Ayat-Ayat Tematik Hukum Islam* karya Mardani, *Tafsir Ayat Ahkam* karya Kadar M. Yusuf, dan *Tafsir Ayat-Ayat Hukum* karya Lutfie Abdullah Ismail. Namun, di luar itu semua, penulis menemukan paradigma lain dari *Tafsir Ahkam* karya Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali. Keduanya menyuguhkan cara pandang penafsiran ayat-ayat ahkam yang berbeda dengan umumnya penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia. Dua dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta ini berupaya keluar dari *mainstream* penafsiran lama dengan menghadirkan proyeksi penafsiran

¹⁰ Syibli Syarjaya, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 177.

yang mandiri. Dalam masalah infak misalnya, mereka berupaya menarik-narik ke ranah penafsiran kontekstual. QS. al-Baqarah/2: 215 yang menjelaskan bahwa infak yang terbaik itu diberikan kepada orang tua, kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil, tidak dipahami sedemikian rupa, melainkan non muslim juga boleh diberi infak, sebab dalam ayat itu tidak ada indikasi infak harus diberikan kepada orang muslim.¹¹

Selanjutnya dapat disimpulkan bahwa gagasan yang disampaikan Kaltsum dan Ghazali menjadi menarik untuk dipertimbangkan dalam dinamika penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia. Oleh karena itu, untuk mendapatkan wawasan yang cukup memadai, penulis akan mengelaborasi secara kritis bagaimana sebenarnya konstruksi pemahaman kontesktual Kaltsum dan Ghazali terhadap ayat-ayat ahkam serta implikasinya terhadap penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan deskripsi latar belakang di atas, kajian ini hendak memfokuskan pada dua persoalan pokok sebagai berikut:

1. Bagaimana konstruksi penafsiran kontekstual *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali?
2. Apa implikasi dari penafsiran kontekstual *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali terhadap dinamika penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia?

¹¹ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, (Ciputat: UIN Press, 2015), 49-53.

C. Tujuan Penelitian

Pada dasarnya tujuan yang hendak dicapai dari kajian ini adalah sebagai berikut:

1. Menungkap konstruksi penafsiran kontekstual *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali.
2. Mengetahui implikasi dari penafsiran kontekstual kedua tokoh tersebut terhadap dinamika penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia.

D. Manfaat Penelitian

Mengacu pada perumusan masalah di atas, maka manfaat dari kajian ini adalah:

1. Memberikan wawasan tentang kontekstualitas *Tafsir Ahkam* Indonesia di abad ke-21;
2. Memberi rangsangan kepada segenap intelektual Indonesia agar selalu aktif dan produktif dalam mendialogkan al-Qur'an dengan berbagai dimensi konteks yang mengitarinya. Sebab, dengan cara seperti ini al-Qur'an akan selalu relevan dalam merespons berbagai persoalan kehidupan di setiap zaman dan tempat;
3. Memberikan kontribusi terhadap kajian keislaman (*islamic studies*) di Indonesia, khususnya pada domain penelitian *Tafsir Ahkam*.

E. Kajian Pustaka

Kajian pustaka dinilai sebagai aspek terpenting dalam pola kinerja penelitian ilmiah. Ini tidak lain karena fungsinya sebagai barometer untuk menakar autentisitas dan sisi kebaruan objek yang hendak dikaji. Kefokusan kajian ini mengarah pada domain penafsiran kontekstual *Tafsir Ahkam* karya Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsyith Ghazali. Untuk membuktikan aspek autentisitas serta kebaruan kajian ini, penulis melakukan pelacakan secara intensif dari berbagai sumber data yang relevan dengan objek kajian terkait. Sejauh pencarian yang dilakukan, ditemukan sekurang-kurangnya tiga penelitian—baik dalam bentuk tesis maupun artikel ilmiah yang dimuat dalam jurnal akademik—yang obyek studinya hampir senada dengan kajian ini. Dari empat penelitian itu, dua di antaranya membincang tentang paradigma berpikir Abd. Moqsyith Ghazali pada sektor penafsiran al-Qur'an. Sementara dua yang lain adalah penelitian yang menyoal tentang relasi antara ayat-ayat ahkam dengan pendekatan kontekstual. Empat penelitian yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Tesis karya Faidah Umami berjudul “Pluralisme Agama dalam al-Qur'an: Komparasi Pemikiran Abdul Muqsyith Ghazali dengan Ali Mustafa Ya'qub terhadap Ayat-ayat Pluralistik”, yang dirampungkan pada tahun 2013. Mahasiswi Pascasarjana IAIN Sunan Ampel (sekarang UIN Sunan Ampel) ini secara spesifik membabar tentang ayat-ayat al-Qur'an bertemakan toleransi antar umat beragama dalam perspektif kedua pemikir tersebut. Terlebih tentang pemikiran mereka yang terbukukan dalam

Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an karya Abd. Moqsith Ghazali; dan *Toleransi Antar Umat Beragama* karya Ali Mustafa Ya'qub. Melalui kajian komparatif yang mendalam ini, Faidah Umami mengungkapkan bahwa kedua pemikir tersebut mempunyai prinsip yang berbeda dalam memahami wacana pluralisme beragama. Moqsith bersikeras memahami bahwa asas dari pluralisme agama adalah menjadikan semua agama pada hakikatnya adalah sama, meski ia juga membatasi bahwa segala macam bentuk kemusyrikan akan mendapat balasan yang setimpal kelak di akhirat. *Frame* yang membentuk pemikiran Moqsith itu berangkat dari keterbukaannya dalam menafsirkan ayat-ayat pluralistik dengan menggunakan pendekatan kontekstual-liberal. Sedangkan Ali Mustafa Ya'qub menggunakan perspektif tekstual dalam menafsirkan ayat-ayat pluralistik, sehingga menurutnya, toleransi beragama hanya terbatas pada aspek sosial-kemasyarakatan, bukan pada ranah akidah dan ibadah *maḥḍah*.¹²

2. Artikel ilmiah bertajuk “Studi Tafsir Nusantara: Analisis Metode Tafsir Alternatif Moqsith Ghazali” karya Muhammad Akrom Adabi, yang dipublikasikan oleh jurnal Nun, edisi Vol. 6, No. 1, 2020. Fokus penelitian ini mengarah pada pemikiran Moqsith mengenai metode tafsir alternatif yang terdokumentasi dalam karyanya, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, yang ditulis bersama dua

¹² Faidah Umami, “Pluralisme Agama dalam al-Qur'an: Komparasi Pemikiran Abdul Muqsith Ghazali dengan Ali Mustafa Ya'qub terhadap Ayat-ayat Pluralistik), (Tesis, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2013).

rekannya, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar-Abdalla. Melalui riset keputusannya itu, Akrom menyimpulkan bahwa metodologi tafsir yang diusung Moqsith bertujuan untuk membebaskan ahli hukum dari ketergantungan terhadap teks dan merubah tradisi penafsiran lama dari literal ke substansial. Semua tujuan itu difasilitasi dengan tiga kaidah alternatif yang bermuara pada *maqāṣid al-syarī'ah*, yakni *al-'ibrah bi al-maṣlaḥah lā bi al-alfāz, jawāz naskh al-nuṣūṣ (al-juz'iyah) bi al-maṣlaḥah*, dan *tanqīḥ al-nuṣūṣ bi al-'aql al-mujtama' yajūzu*.¹³

3. Artikel ilmiah berjudul “*Tafsir Ahkam dan Kontekstualisasi Hukum Islam*” karya M. Syakur Chudlori dipublikasikan di jurnal Al-Maslahah. Chudlori dalam telaahnya ini mengurai tentang sekelumit pemaknaan *Tafsir Ahkam* dan identitas yang wajib disandang bagi seorang mufasir. Lebih lanjut, dosen UIN Sunan Gunung Djati ini juga menyoroti pada tinjauan dasar mengenai kontekstualisasi hukum Islam dalam bingkai fikih sentris yang sama sekali belum masuk pada tataran tafsir praktis.¹⁴
4. Artikel ilmiah berjudul “Potret Ideologi Pemikiran M Said Ashmawi tentang Ayat Ahkam dengan Metode Kontekstual” karya Bustami Saladin, yang dipublikasikan oleh Sophist: Jurnal

¹³ Muhammad Akrom Adabi, “Studi Tafsir Nusantara: Analisis Metode Tafsir Alternatif Moqsith Ghazali”, *Nun*, Vol. 6, No. 1, 2020.

¹⁴ M. Syakur Chudlori, “*Tafsir Ahkam dan Kontekstualisasi Hukum Islam*”, *Al-Mashlahah; Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam*, 117-123.

Sosial, Politik, Kajian Islam dan Tafsir, edisi Vol. 1, No. 2, Desember 2018. Fokus artikel ini menyoroti kerangka berpikir M Said Ashmawi terkait ayat ahkam yang ditilik dengan menggunakan pendekatan kontekstual. Melalui kajiannya ini, Saladin menangkap bahwa Ashmawi memandang syariat—yang terbungkus dalam ayat ahkam—bukanlah semata-mata merupakan aturan-aturan atau ketentuan-ketentuan yang bersifat kaku dan final, melainkan pada hakikatnya syariat itu memiliki spirit yang menembus inti segala lini. Spirit yang bersifat berkelanjutan dalam mewujudkan hukum-hukum terkini, melakukan pembaruan-pembaruan dan interpretasi yang sejalan dengan perkembangan zaman. Inti dari kajian ini menegaskan bahwa pendekatan kontekstual mampu mengawal eksistensi syariat sebagai sebuah gerak langkah dinamis, yang selalu membawa manusia pada tujuan-tujuan yang benar, dan orientasi-orientasi mulia, yang tidak terjebak ke dalam fanatisme teks.¹⁵

Empat data kepustakaan di atas adalah hasil maksimal dari upaya pelacakan yang telah penulis lakukan. Berdasarkan empat penelitian di atas, tampaknya kajian yang membedah pemikiran tafsir kontekstual Abd. Moqsith Ghazali dan Lilik Umami Kaltsum yang terbukukan dalam karya kolektif, *Tafsir Ahkam*, belum pernah muncul ke permukaan. Berdasar empat data kepustakaan di atas, penelitian

¹⁵ Bustami Saladin, “Potret Ideologi Pemikiran M Said Ashmawi tentang Ayat Ahkam dengan Metode Kontekstual”, *Sophist: Jurnal Sosial, Politik, Kajian Islam dan Tafsir*, Vol. 1, No. 2, Desember 2018.

nomor 1 yang ditulis Faidah Umami misalnya, fokus analisisnya tertuju pada pemikiran pluralis Abd. Moqsith Ghazali dalam karya disertasinya yang terbukukan berjudul *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*. Meski ada sisi kesamaan dari sisi tokoh yang dikaji, tapi berbeda dari sisi porsi pemikiran yang dianalisis, sebab tesis ini menyoroti konstruksi pemikiran tafsir kontekstual Abd. Moqsith Ghazali dalam karyanya, *Tafsir Ahkam*. Penelitian nomor 2 yang ditulis Muhammad Akrom Adabi, juga berbeda dengan tesis ini. Akrom berupaya menyelidik tafsir alternatif Abd. Moqsith Ghazali yang terdokumentasi dalam karya kolektifnya bersama Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar-Abdalla, yang berjudul *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Sementara tesis ini mengarah pada pemikiran kontekstual Moqsith yang tercatat dalam *Tafsir Ahkam*. Meski ada sisi kesamaannya, yakni terletak pada tokoh yang dikaji, Abd. Moqsith Ghazali.

Data kepustakaan nomor 3 yang ditulis oleh M. Syakur Chudlari terdapat sebagian persamaan dengan penelitian tesis ini, yakni terletak pada domain topik yang membincang tentang *Tafsir Ahkam* serta upaya mengkontekstualisasikan hukum Islam di masa sekarang. Begitu pula data kepustakaan nomor 4 yang ditulis oleh Bustami Saladin yang menyoal tentang gagasan kontekstual M Said Ashmawi terkait Ayat Ahkam yang menjadi pijakan dasar syariat Islam, juga hampir memiliki kemiripan dengan kajian tesis ini. Tetapi, baik data kepustakaan nomor 3 maupun nomor 4, berbeda dengan bagian spesifik yang dikaji dalam tesis ini. Tersebab, obyek studi tesis ini menasar pada domain

pemikiran tafsir kontekstual Abd. Moqsith Ghazali dan Lilik Ummi Kaltsum yang terdokumentasi dalam karya *Tafsir Ahkam* mereka.

Berdasarkan tinjauan kepustakaan di atas menunjukkan bahwa sampai saat ini belum ditemukan karya ilmiah, baik berupa skripsi, tesis, ataupun disertasi, yang mengkaji secara komprehensif tentang paradigma kontekstual *Tafsir Ahkam* Indonesia abad ke-21, khususnya pada domain *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali. Oleh karena itu, kajian yang penulis angkat dalam tesis ini merupakan riset perdana yang hendak membongkar konstruksi penafsiran kontekstual *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali serta implikasinya terhadap dinamika penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia abad ke-21.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian tesis ini adalah penelitian kualitatif¹⁶. Dari sisi sumber datanya, kajian tesis ini masuk dalam kategori penelitian kepustakaan (*library research*)¹⁷. Kajian ini juga tidak menutup

¹⁶ Penelitian kualitatif adalah sebuah penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati. Lihat, Lexy J Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2014), 6.

¹⁷ Yaitu sebuah penelitian yang menekankan pada pelacakan dan penelaahan terhadap literatur yang terkait dengan pokok pembahasan dalam sebuah penelitian, baik melalui sumber primer maupun sekunder. Lihat, Dudung Abdurrahman, *Pengantar Metodologi Penelitian dan Penulisan Karya Ilmiah*, (Yogyakarta: IKFA, 1998), 26.

kemungkinan jika nantinya memasukkan data lapangan. Ini menjadi salah satu dasar konsekuensi logis dari penerapan fitur keterbukaan, di mana seorang mufasir terkadang didesak untuk berargumentasi berdasarkan data-data empirik.

2. Sumber Data

Penelitian ini mengacu pada dua sumber data, yaitu data primer dan data sekunder. Adapun secara detailnya adalah sebagai berikut:

a. Data Primer

Data primer adalah data yang dijadikan acuan inti dalam penelitian ini. Dalam hal ini adalah *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali yang diterbitkan oleh lembaga penerbitan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2015.

b. Data Sekunder

Data sekunder yang dipakai dalam kajian ini adalah tulisan-tulisan, baik berupa buku atau kitab, laporan penelitian, maupun artikel yang dimuat di berbagai jurnal. Tulisan-tulisan tersebut tentunya mempunyai relevansi yang cukup memadai dengan kajian ini, baik yang terkait dengan studi tentang *Tafsir Ahkam* khususnya dan tafsir al-Qur'an pada umumnya, atau pun informasi yang ada kaitannya dengan kajian ini.

3. Teknik Pengumpulan Data

Terkait teknik pengumpulan data, penulis berangkat dengan melakukan penelusuran terhadap ayat-ayat ahkam dalam *Tafsir Ahkam*

karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsih Ghazali yang berpotensi ditafsiri berkembang sesuai dengan berbagai persoalan sosial, budaya, dan politik yang terjadi di masa kedua mufasir tersebut. Kemudian setelah itu dipetakan dan diidentifikasi tema kontekstual apa saja yang dimunculkan dari penafsirannya. Cara semacam ini dimaksudkan untuk mempermudah penulis saat melakukan proses analisis data.

4. Teknik Analisis Data

Setelah data-data terkumpul dengan baik dan telah dipetakan secara sistematis, kemudian data dianalisa secara komprehensif berdasarkan topik-topik pembahasan yang hendak dideskripsikan dalam bentuk teks penelitian. Adapun analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis taksonomi dan komprehensif. Analisis taksonomi ini digunakan hanya untuk memusatkan kajian pada domain tertentu dari penafsiran kontekstual Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsih Ghazali dalam karya tafsirnya, *Tafsir Ahkam*, bukan pada domain yang lain.¹⁸ spesifikasi domain penafsiran kontekstual tersebut kemudian dianalisis secara mendalam untuk mendapatkan hasil kesimpulan yang akurat dan terpercaya. Dengan demikian, melalui analisis ini, hanya penafsiran kontekstual Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsih Ghazali dalam karya *Tafsir Ahkam*nya yang menjadi inti fokus dalam penelitian ini.

Di samping itu, untuk mengungkap implikasi serta bangunan paradigmatis penafsiran kontekstual dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsih Ghazali, di

¹⁸ Arief Furhan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 65-67.

sini penulis menggunakan teori paradigma sebagaimana yang ditawarkan oleh Thomas S. Khun. Teori ini dibangun di atas postulat bahwa kebenaran sains akan dapat ditemukan berkali-kali atau berganti-ganti bentuk ekspresi keilmiahannya meski dari satu objek yang sama. Teori ini juga mampu mendesain *world view* (pandangan dunia) atau cara pandang menjadi lebih *important, legitimate, reasonable*.¹⁹ Dalam hal ini teori paradigma akan menyoroti mengenai kebenaran sains yang dibangun oleh Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali melalui basis-basis pemahaman kontekstualnya terhadap penafsiran ayat-ayat ahkam di dalam al-Qur'an. Setelah kebenaran sains itu terungkap, maka implikasi penafsiran yang ditimbulkan akan dapat terbaca arah tujuannya.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk memperoleh gambaran secara memadai, kajian ini diklasifikasikan menjadi lima bab sebagai berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan meliputi latar belakang masalah sebagai ejawantah dari problem akademik mengenai pentingnya melakukan kajian ini. Bab ini juga memuat rumusan masalah untuk mempertegas problem akademik yang hendak dikaji secara lebih fokus dan terarah. Kemudian tujuan penelitian ditampilkan untuk menentukan langkah apa yang seharusnya dilakukan terkait rumusan masalah yang

¹⁹ Nurkhalis, "Konstruksi Teori Paradigma Thomas S. Khun", *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. XI, No. 2, Februari 2012, 79.

dibuat. Begitu pula manfaat penelitian, yaitu untuk meneropong sisi positif pasca kajian ini dilakukan. Telaah pustaka berfungsi untuk membandingkan serta menampakkan aspek kebaruan kajian ini ketimbang kajian-kajian yang sudah ada. Kerangka teori dihadirkan untuk mempermudah mengidentifikasi sekaligus memecahkan problem yang hendak dikaji. Lalu metode penelitian untuk menjelaskan tata cara akademik yang dijadikan landasan dalam kajian ini. Terakhir adalah sistematika pembahasan memuat rancangan sistematis pembahasan dalam kajian ini dengan disertai rasionalisasinya.

Bab kedua, membahas tentang kontekstual sebagai cara pandang dalam menafsirkan al-Qur'an. Pada bagian akan diulas bagaimana sebenarnya mekanisme paradigma, prinsip dan metode kontekstual digunakan dalam proses memahami ayat-ayat ahkam di dalam al-Qur'an. Ulasan ini dimaksudkan sebagai dasar pijakan untuk memotret konstruksi penafsiran kontekstual Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsyith Ghazali dalam karya tafsirnya, *Tafsir Ahkam*.

Bab ketiga, mengulas mengenai sejarah kehidupan dan genealogi pemikiran Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsyith Ghazali; juga sekaligus pengenalan terhadap karyanya, *Tafsir Ahkam*. Ulasan ini dimaksudkan sebagai pengetahuan dasar dari objek yang dikaji sebelum masuk ke tahap analisa yang mendalam.

Bab keempat, berisi analisa inti tentang konstruksi penafsiran kontekstual Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsyith Ghazali dalam karya tafsirnya, *Tafsir Ahkam*. Dari analisa ini juga akan dimunculkan

aspek-aspek kebaruan penafsiran sekaligus implikasinya bagi dinamika penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia.

Bab kelima adalah penutup yang memuat uraian kesimpulan sebagai jawaban dari pertanyaan-pertanyaan yang tersusun dalam rumusan masalah di atas. Kemudian diakhiri dengan saran-saran terkait aspek yang belum tersentuh dalam kajian ini dan perlu ditindaklanjuti oleh penelitian.

BAB II

KONTEKSTUALISASI AYAT-AYAT AHKAM DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Term Kontekstual dalam Diskursus Tafsir al-Qur'an

Disebutkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia bahwa kata “kontekstual” berasal dari kata “konteks”, yang berarti sesuatu yang berhubungan dengan konteks. Sementara kata “konteks” sendiri dimaknai dengan situasi yang ada kaitannya dengan kejadian.¹ Dalam kamus *al-Maurid* (Inggris-Arab) juga disebutkan bahwa kata *context* mempunyai makna: 1) *al-qarīnah* (indikasi) atau *siyāq al-kalām* (menyesuaikan latar suatu perbincangan atau pernyataan yang sejalan dengan keadaan); 2) *bī'ah* (suasana), *muḥīt* (sesuatu yang meliputi). Sementara kontekstual diejawantahkan dengan makna *qarīnī* atau *mutawaqqif 'alā al-qarīnah* (mempertimbangkan indikasi).²

Beberapa cendekiawan Muslim mencoba memberikan definisi terhadap term kontekstual dengan nuansa pemaknaan yang saling melengkapi. Noeng Muhadjir misalnya, mendefinisikan term kontekstual dengan tiga pengertian: 1) sebuah upaya memahami makna dari suatu peristiwa yang tersembunyi di balik teks dalam rangka mengantisipasi problematika yang muncul di masa sekarang yang memerlukan solusi

¹ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 751.

² Munīr Ba'albakī, *al-Maurid*, (Kairo: Dār al-'Ilm al-Malāyīn, 1973), 212.

jawaban secara mendesak; 2) makna yang dihasilkan diadaptasi melalui proses relevansi dari masa lalu, sekarang, dan yang akan datang; dalam artian di mana sesuatu akan dapat dilihat melalui titik sejarah di masa lampau, makna fungsional sekarang, dan makna yang relevan di masa mendatang; 3) memperlihatkan keterkaitan antara pusat (*central*) dan pinggiran (*periphery*), yaitu sentral adalah teks al-Qur'an, sementara periferi adalah pengaplikasiannya. Orientasi dari periferi inilah yang kemudian dimaksudkan untuk memposisikan al-Qur'an sebagai sentral moralitas kehidupan.³

Selain Noeng Muhadjir, Ahmad Syukri Saleh juga memberikan pandangannya bahwa term kontekstual dalam ranah penafsiran al-Qur'an adalah menafsirkan al-Qur'an melalui analisis linguisitik, latar belakang historis, sosiologi, dan antropologi yang berlaku dan berkembang dalam kehidupan masyarakat Arab pra-Islam dan selama proses berlangsungnya turunnya wahyu al-Qur'an; serta dilakukan pula penggalan prinsip-prinsip moral yang terkandung dari setiap pendekatan tersebut. Lebih lanjut, Saleh mengatakan bahwa jika term kontekstual menjadi bagian dari pendekatan dalam proses penafsiran al-Qur'an, maka tentunya sama seperti halnya hermeneutika, yang juga merupakan salah satu pendekatan dalam penafsiran teks yang mengkaji aspek bahasa, historis, sosiologis, dan filosofis.⁴ Kedua pendekatan ini, baik kontekstual maupun hermeneutika, jika dipertemukan dengan teks al-

³ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 263-264.

⁴ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), 58.

Qur'an, maka sasaran utama yang dihadapi adalah bagaimana teks al-Qur'an itu dapat membumi di tengah-tengah masyarakat, dengan cara dipahami dan didialogkan dalam rangka merespons realitas sosial pada masa teks itu ditafsirkan.

Menurut Syafrudin, term kontekstual sebagai sebuah pendekatan secara sistematis dalam penafsiran al-Qur'an dapat dikategorikan sebagai istilah baru. Kebaruan ini pada dasarnya lahir dari rasa keprihatinan Fazlur Rahman—perumus tafsir kontekstual—tentang perwajahan tafsir al-Qur'an yang kebanyakan hasil pemahamannya parsial, kaku, dan tidak dinamis. Di samping itu, produk penafsiran yang dihasilkan juga tidak berorientasi pada kemaslahatan umat, padahal teks-teks al-Qur'an yang bertemakan sosial kemasyarakatan selalu lunak untuk ditafsirkan dengan semangat perkembangan zaman. Hal inilah yang kemudian menjadi sebab adanya kecenderungan cara memahami al-Qur'an yang terfokus pada dimensi teksnya saja, sehingga sulit untuk menciptakan *weltanschauung* yang kohesif serta progres yang bermanfaat bagi kehidupan umat manusia pada setiap masanya.⁵

Kontekstual sebagai sebuah terobosan baru dalam ranah studi al-Qur'an didefinisikan sebagai suatu paradigma berpikir baik cara, metode ataupun pendekatannya sepenuhnya mengedepankan pada aspek konteks. Dengan kata lain, term kontekstual secara umum berarti kecenderungan suatu pemikiran atau pandangan yang lebih dominan menyoroti aspek-aspek yang dimunculkan dari konteks ketimbang teks.

⁵ Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 43.

Dalam diskursus tafsir al-Qur'an, yang dimaksud dengan tafsir kontekstual adalah suatu pemahaman Qur'anic yang tidak serta-merta berdasar pada makna teks secara literal, tetapi juga melibatkan dimensi sosio-historis teks serta keterlibatan subjektivitas mufasir dalam proses penafsirannya terhadap teks-teks al-Qur'an.⁶

Sebuah penafsiran dikatakan kontekstual pada dasarnya bukanlah jenis produk tafsir yang lahir di masa sekarang, tetapi cakupan spektrumnya cukup luas dan tidak dibatasi oleh masa. Apapun produk penafsiran—baik itu yang lahir di zaman sejak pertama kali al-Qur'an diturunkan ataupun sekarang ini—yang menitikberatkan pada konteks yang meliputinya serta orientasi kultural makna teks ditarik ke ranah problem kekinian, maka itulah yang disebut dengan tafsir kontekstual. Dengan demikian, meski tafsir itu lahir di zaman klasik, tetapi yang diangkat dalam penafsirannya adalah mempertimbangkan teks yang dikaitkan dengan konteks yang berkembang pada masanya, maka tafsir itu dikategorikan sebagai tafsir kontekstual. Sebaliknya, meski sebuah produk tafsir lahir di era sekarang, tetapi penafsiran yang dikemukakan tidak menyoroti pada problem kekinian, maka tafsir itu tidak dapat dipandang sebagai tafsir kontekstual.

Asumsi yang dibangun dari tafsir kontekstual terdapat sisi kesamaan dengan tafsir tekstual, yaitu terletak pada aspek memposisikan al-Qur'an sebagai kitab suci yang bersifat *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Tetapi juga terdapat sisi ketidak-samaannya, yakni terletak pada cara

⁶ Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, 48.

memahami substansi makna dan penggaliannya. Tafsir kontekstual mensifati al-Qur'an sebagai petunjuk (*hudan*) yang harus dipahami dengan semangat substantif, progresif, dan kontekstual. Dalam artian, ayat-ayat al-Qur'an harus didialogkan dengan realitas kekinian, sehingga diharapkan mampu memberikan solusi atau jawaban religius terhadap pelbagai problem keumatan yang selalu muncul di setiap masa. Untuk menjadikan al-Qur'an sebagai sumber solusi dalam kehidupan, maka langkah yang harus ditentukan adalah menemukan nilai-nilai universal-substantif yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an. Nilai-nilai universal-substantif⁷ ini biasanya tidak selalu tampak pada pernyataan ayat al-Qur'an secara eksplisit, melainkan dalam bentuk yang implisit. Oleh karena itu, dengan memahami ayat-ayat al-Qur'an secara kontekstual, maka solusi-solusi Qur'anic itu akan selalu dapat dicairkan dengan penuh kemaslahatan.

Sampai di sini setidaknya dapat dipahami bahwa yang dimaksud tafsir kontekstual adalah tafsir yang secara paradigmatis tidak memprioritaskan makna lahiriah teks, tetapi lebih menekankan pada makna yang lahir dari dimensi konteks yang menyertai teks al-Qur'an. Konteks yang ditafsirkan adalah konteks yang dikaitkan dengan teks al-Qur'an dengan mempertimbangkan nilai-nilai substantif teks yang berpangkal pada kemaslahatan umat manusia dalam situasi dan kondisi

⁷ Al-Syātibī dalam *al-Muwāfaqāt* berkomentar bahwa beberapa mufasir kontemporer mencoba memberikan keterangan terkait cakupan nilai-nilai universal-substantif dalam al-Qur'an, yaitu nilai-nilai hak asasi manusia (*huqūq al-insān*), nilai-nilai keadilan (*al-'adālah*), nilai-nilai kebebasan (*al-ḥurriyyah*), nilai-nilai kesetaraan (*al-musāwah*), dan yang setema. Ibrāhīm bin Mūsā al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, (t.t.: t.p., 1975), 167-169.

yang dinamis. Dengan pemaknaan seperti ini, tafsir kontekstual bukanlah merupakan produk tafsir yang “memperkosakan” makna literal teks al-Qur’an ke dalam berbagai konteks situasi dan kondisi di mana seorang mufasir menafsirkan al-Qur’an, tetapi lebih mengarah pada upaya “menyesuaikan” atau mencari relasi antara teks dan konteks dalam rangka menemukan makna baru yang sejalan dengan perkembangan zaman.

Sebuah produk tafsir dikatakan kontekstual, manakala secara paradigmatis tidak hanya berpedoman pada makna luar teks saja, melainkan juga menekankan dimensi konteks yang menyertainya, terlebih kaitannya dengan nilai-nilai substantif teks yang berorientasi pada kepentingan masalah bagi manusia. Begitu juga, seorang mufasir dikatakan kontekstualis manakala ia mampu menempatkan teks al-Qur’an pada konteks historisnya sekaligus menjadikannya ‘berguna’ bagi kehidupan kontemporer, saat ia akan diterapkan.

B. Urgensi Pendekatan Kontekstual dalam Penafsiran Ayat Ahkam

Keberadaan pendekatan kontekstual dalam ranah penafsiran al-Qur’an, khususnya penafsiran ayat-ayat ahkam, dipandang cukup memberikan dampak yang signifikan dalam merespons pelbagai persoalan yang muncul dan berkembang di tengah-tengah kehidupan bermasyarakat. Signifikansi pendekatan ini tidak saja terletak pada sumbangsinya dalam menjawab persoalan keumatan yang berorientasi pada nilai-nilai humanis, tetapi juga terletak pada pengabdian yang cukup urgen dalam meng-*update* visi dan misi al-Qur’an sebagai petunjuk yang berlaku di sepanjang masa. Keberlakuan al-Qur’an yang

selalu relevan di sepanjang masa ini, ditambah lagi dengan visi dan misi yang lain sebagai penjelas terhadap segala sesuatu; penentu kebijakan dengan mengedepankan asas-asas kerahmatan; dan sumber kebahagiaan bagi siapa pun yang tunduk dan patuh menjadikan al-Qur'an sebagai sumber primer dalam kehidupan sehari-hari.

Upaya alternatif untuk merealisasikan visi dan misi al-Qur'an di atas, salah satu pendekatan yang dipandang urgen dan representatif untuk digunakan adalah pendekatan kontekstual. Pendekatan ini tat kala diterapkan dalam kajian tafsir al-Qur'an, maka akan berdiri di atas orientasi (baca: keberpihakan) yang jelas, karena tujuannya tidak hanya mengungkap makna teks, tetapi juga menjadikan teks al-Qur'an sebagai bagian dari perbaikan kehidupan. Ini sekaligus menjadi ciri utama, bahwa pendekatan kontekstual dalam proses penafsiran al-Qur'an akan mengikutsertakan fenomena-fenomena sosial kontemporer ke dalam kerangka tujuan pokok diwahyukannya al-Qur'an, sehingga persoalan-persoalan dalam fenomena-fenomena tersebut dapat ditemukan solusinya dari al-Qur'an.⁸ Dengan kata lain, pendekatan kontekstual mengkonstruksikan relasi antara konteks di masa sekarang=>teks al-Qur'an=>konteks yang melatarbelakangi munculnya teks al-Qur'an.

Ketika pendekatan kontekstual mencoba mengaitkan hubungan yang solid antara konteks masa kini dengan teks al-Qur'an dan sekaligus konteks masa lalu yang menjadi faktor turunnya teks al-Qur'an, maka dalam hal ini *asbāb al-nuzūl* termasuk piranti terpenting yang tidak bisa

⁸ Mu'ammār Zayn Qadāfy, *Buku Pintar Sababun Nuzul: dari Mikro hingga Makro*, (Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015), 111.

dipisahkan dari pendekatan kontekstual.⁹ Dengan demikian urgensi *asbāb al-nuzūl* juga menjadi bagian dari urgensi pendekatan kontekstual. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid mengemukakan bahwa berangkat dari *asbāb al-nuzūl* seorang mufasir kontekstualis akan mampu menunjukkan dan mengungkap hubungan antara teks al-Qur'an dengan fakta-fakta peristiwa yang terjadi pada saat turunnya ayat dan sekaligus menentukan titik korelasi dengan fakta-fakta kekinian pada saat teks al-Qur'an itu ditafsirkan kembali.¹⁰

Selain Abū Zaid, Khālid Sulaimān al-Mazīnī sebagaimana dikutip Mochammad Arifin menambahkan, bahwa materi-materi *asbāb al-nuzūl* sangat membantu proses penafsiran berbasis kontekstual. Berpegang pada informasi *asbāb al-nuzūl*, seorang mufasir kontekstualis akan mendapatkan dua opsi informasi sekaligus, yaitu informasi terkait dimensi waktu dan tempat yang menjadi *setting* utama di mana teks al-Qur'an itu diturunkan. Di samping itu, mufasir kontekstualis akan dapat menelusuri berbagai aspek yang menjadi pangkal utama teks al-Qur'an diturunkan, sehingga ini menjadi modal terpenting bagi mufasir untuk

⁹ Aرسال, "Menangkap Pesan-pesan Hukum dalam al-Qur'an: Alternatif dan Solutif Penggunaan Metode Tafsir Kontekstual dalam Menghadapi Kasus-kasus Kontemporer", *al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 01, No. 01, Januari-Juni 2016, 5.

¹⁰ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥmūd al-Nāṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir: Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammāh li al-Kitāb, 1990), 109.

mencarikan sisi kesamaan dengan persoalan-persoalan sosial di masa sekarang agar solusi jawabannya dapat ditemukan dengan baik.¹¹

Pemahaman konteks kesejarahan pra-Qur'an dan pada masa al-Qur'an pada dasarnya menjanjikan beberapa manfaat praktis. *Pertama*, pemahaman itu cukup mempermudah mufasir kontekstualis untuk mengidentifikasi gejala-gejala moral dan sosial di masyarakat Arab pada masa itu, sikap al-Qur'an terhadapnya, dan cara al-Qur'an memodifikasi atau mentransformasi gejala itu hingga sejalan dengan pandangan dunia al-Qur'an. *Kedua*, kesemuanya ini dapat dijadikan pedoman bagi umat Islam dalam mengidentifikasi dan menangani persoalan-persoalan yang mereka hadapi di masa sekarang. *Ketiga*, pemahaman konteks kesejarahan pra-Qur'an dan pada masa al-Qur'an dapat menghindarkan mufasir dari praktik-praktik pemaksaan pra-konsepsi dalam proses penafsiran al-Qur'an.¹²

Pendekatan kontekstual tampaknya menjadi tren tafsir yang kemungkinan eksistensinya akan berlangsung lama sejak saat ini hingga masa mendatang, terutama dengan mulai maraknya gerakan-gerakan akademik progresif dari dalam dunia Islam yang menyuarakan reformasi fikih, pembaharuan ijtihad dan adopsi gagasan-gagasan universal tentang kemaslahatan dalam kehidupan Islam dalam konteks kekinian.

¹¹ Mochammad Arifin, *10 Tema Fenomenal dalam Ilmu Al-Qur'an*, (Jakarta: Quanta, 2019), 101.

¹² Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Pangabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, (Bandung: Mizan, 1992), 51.

C. Sejarah Dinamika Penafsiran Ayat-Ayat Ahkam Berbasis Kontekstual

Praktik penafsiran kontekstual terhadap ayat-ayat al-Qur'an, khususnya ayat-ayat ahkam, bukanlah merupakan produk baru dalam sejarah belantika penafsiran al-Qur'an secara global. Meski model penafsiran semacam ini baru dirumuskan dan mulai dipopulerkan kembali pada masa-masa belakangan ini, namun sejarah mencatat bahwa tafsir kontekstual atau penafsiran al-Qur'an yang mempertimbangkan relasi makna teks dengan konteks pada saat teks itu ditafsirkan, pada hakikatnya sudah muncul ke permukaan sejak zaman Rasulullah Muhammad, dan terus bergerak hingga generasi setelahnya.

Salah satu contoh bukti secara riil penafsiran kontekstual yang berlangsung dipraktikkan di zaman Rasulullah adalah pemahaman terkait QS. al-Mā'idah/5: 87¹³. Banyak riwayat yang menyoal tentang ayat ini sebagai jawaban Qur`anik yang relevan terhadap pelbagai persoalan keumatan yang sedang terjadi pada saat itu. Di antaranya adalah ketika dalam momentum suatu peperangan tertentu para sahabat dan yang lainnya tanpa dibersamai satu pun seorang istri. Mereka adalah manusiawi yang terkadang hasrat seksualnya muncul tanpa harus diagendakan atau dijadwalkan terlebih dahulu. Di saat masih dalam masa peperangan dengan tanpa dibersamai istri, dan dalam waktu yang bersamaan pula ada di antara para aktivis perang yang memiliki tingkat seksualitas yang cukup tinggi hingga mendesaknya untuk mewartakan di hadapan publik. Mereka berujar bahwa dengan situasi dan kondisi yang

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ¹³

demikian itu bagaimana jika kemudian mengambil alternatif untuk mengibiri diri sendiri. Mendengar percakapan mereka itu kemudian Rasulullah melarangnya dan merekomendasikan mereka untuk menikahi perempuan secara temporer¹⁴ dengan membayar mahar berupa sehelai pakaian. ‘Abdullāh bin Mas’ūd lantas menyambung perbincangan itu dengan mengatakan bahwa kebijakan yang diambil Rasulullah tersebut pada dasarnya sejalan dimensi makna yang terkandung dalam QS. al-Māidah/5: 87 dengan konteks peristiwa yang sedang mereka alami. ‘Abdullāh bin Mas’ūd kemudian membacakan QS. al-Māidah/5: 87 yang artinya adalah “Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu haramkan apa-apa yang baik yang telah Allah halalkan bagi kamu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas”.

Apa yang terekam dari riwayat di atas sesungguhnya merupakan serangkain peristiwa kronologis yang membingkai suatu problem sosial keumatan yang terjadi pada masa-masa peperangan awal Islam di bawah kepemimpinan risalah Muhammad. Problem itu kemudian dicarikan jawabannya melalui ayat-ayat al-Qur’an yang secara substansial memiliki relevansi yang sepadan dengan duduk perkara yang sedang terjadi di masa itu. Nabi Muhammad lantas memutuskan dengan melarang mereka untuk tidak melakukan pengibirian, sebab tindakan ini dianggap sebagai praktik yang telah melampaui dari batas kewajaran

¹⁴ Ibnu Katsīr mengomentari bahwa riwayat ini dimaklumkan tatkala nikah mut’ah (kawin kontrak) belum diharamkan. Lihat Abī al-Fidā’ Ismā’īl ibn ‘Umar ibn Katsīr al-Dimsyīqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adhīm*, (Arab Saudi: Dār Ṭayyibah, 1999), 2: 170.

yang disyariatkan Islam. Oleh karena itu, dalam situasi seperti itu Nabi Muhammad menyarankan mereka untuk menikahi perempuan lain secara temporer dengan mahar seadanya. Kebijakan yang dibuat Nabi Muhammad ini menurut ‘Abdullāh bin Mas’ūd sejalan dengan butir-butir syariat yang terkandung dalam QS. al-Māidah/5: 87. Pengibirian atau tindakan menjadikan diri untuk tidak lagi dapat memiliki keturunan merupakan tindakan yang telah melampaui batas-batas norma agama, oleh sebab itu, Nabi melarangnya. Sementara menikah adalah sebuah langkah yang telah dihalalkan oleh Allah, oleh sebab itu, Nabi menganjurkannya. Dari sini dapat disimpulkan bahwa apa yang terdokumentasi dari riwayat di atas pada hakikatnya merupakan pemahaman atau penafsiran al-Qur’an secara kontekstual.

Mengamati materi-materi penafsiran kontekstual di atas, Aرسال mengungkapkan bahwa di sana ditemukan tiga poin penting yang perlu dipahami sebagai berikut:¹⁵

1. Hadis dan beberapa riwayat *asbāb al-nuzūl* yang dinukil para tokoh mufasir klasik dan kontemporer menunjukkan bahwa substansi penafsiran kontekstual di atas, masih mempunyai hubungan relasi yang erat dengan substansi *asbāb al-nuzūl*, yaitu berkaitan dengan penyaluran hubungan seksual yang halal dan tidak pula mengganggu ibadah berupa jihad berperang di jalan Allah.
2. Dalam mengambil suatu kebijakan, Nabi Muhammad senantiasa memperhatikan sekaligus mempertimbangkan kondisi psiko-

¹⁵ Aرسال, “Menangkap Pesan-pesan Hukum dalam al-Qur’an: Alternatif dan Solutif Penggunaan Metode Tafsir Kontekstual dalam Menghadapi Kasus-kasus Kontemporer”, 6.

sosiologis umatnya pada waktu itu dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

3. Penafsiran kontekstual sudah berlangsung sejak awal pada masa Rasulullah. Meski secara struktural belum tercover secara sistematis, tetapi praktik-praktik penafsiran kontekstual di masa silam pada dasarnya menjadi pembuka terhadap gerakan progresif Qur'anik atas fleksibilitas hukum Islam.

Selain contoh di atas, penafsiran kontekstual juga datang dari persoalan yang dialami oleh 'Amr ibn al-'Aṣ. Pada suatu ketika 'Amr ibn al-'Aṣ pernah mengalami mimpi keluar sperma saat dalam suasana peperangan melawan kelompok penentang Islam. 'Amr kala itu memutuskan untuk tidak mandi karena khawatir akan terjadi hal-hal negatif pada kondisi kesehatan dirinya. Tersebab cuaca dingin pada waktu itu terhembus sangat ekstrem. Ia pun kemudian bertayamun dan shalat Subuh berjamaah bersama sahabat-sahabatnya. Selang beberapa waktu kemudian, 'Amr mengkonsultasikan permasalahannya itu kepada Rasulullah. Nabi akhir zaman ini lantas menginterogasi 'Amr: "Wahai 'Amr, kamu shalat dengan beberapa sahabat, sementara kamu masih dalam keadaan junub?". 'Amr lalu menjawab: Sungguh aku telah mendengar firman Allah yang berbunyi "Dan janganlah kamu membunuh jiwa-jiwamu. Sesungguhnya Allah denganmu itu Maha Pengasih". Rasulullah pun akhirnya tertawa kecil dan tidak berkomentar sedikitpun.¹⁶

¹⁶ 'Abd Allāh Abū al-Su'ūd Badr, *Tafsīr al-Ṣaḥābah*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2000), 175.

Kisah di atas memberikan sebuah gambaran konkret bahwa apa yang dilakukan ‘Amr merupakan salah satu bentuk ijtihad yang dari sudut keilmiahannya dapat dipertanggungjawabkan secara solid. Dapat dijabarkan misalnya, ketika ‘Amr dihadapkan pada problem dilematis terkait konteks—terkait mimpi keluar sperma—di mana ia harus memilih antara mandi jinabat atau alternatif lain, mengingat cuaca dingin saat itu seakan menusuk tulang rusuk, maka ‘Amr berijtihad menyelami hierarki makna al-Qur’an yang kemudian dipadukan dengan medan konteks yang sedang terjadi. Proses perpaduan ini ditelusuri dengan mengedepankan basis masalahah (*jalb al-maṣāliḥ wa dar` al-mafāsid*) sebagai tujuan utama syariat Islam. Ayat ke-29 dari surat al-Nisā’ yang secara umum redaksinya menunjukkan larangan menciderai diri sendiri, oleh ‘Amr dipandang relevan untuk mengkategorikan problem di atas sebagai domain dari cakupan makna yang terkandung dalam ayat itu. Atas pertimbangan inilah ‘Amr memilih bertayamum sebagai media lain untuk menghindari bersuci dengan air atas dasar masalahah demi kelangsungan hidup. Wal hasil, penafsiran kontekstual ‘Amr terkait persoalan ahkam *‘ubūdiyyah* ini mendapat apresiasi berupa senyuman manis dari Rasulullah dan juga sama sekali tidak dikomentari. Ini menunjukkan bahwa Rasulullah sepakat sekaligus membenarkan ijtihad ‘Amr.

Penafsiran ‘Amr yang dicontohkan di atas adalah bukti historis atas keabsahan tafsir kontekstual. Rasulullah sebagai penerima wahyu al-Qur’an secara resmi telah melegalkan model tafsir ini karena adanya nilai-nilai kemaslahatan. Dari sinilah, praktik penafsiran kontekstual—

khususnya terkait ayat-ayat ahkam—terus menggeliat meski Rasulullah telah wafat.

Sepeninggal Rasulullah, penafsiran kontekstual semakin tampak ke permukaan. ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb adalah aktor yang paling dominan dalam hal ini. Ijtihadnya yang secara sepintas dipandang menyimpang dari *mainstream* mayoritas, justru pada gilirannya diamini karena mengandung unsur masalah yang sejalan dengan misi al-Qur’an. Semasa kekhalifahan Abū Bakr al-Ṣiddīq, ‘Umar banyak memberikan kontribusi yang cukup signifikan dalam mengawal kebijakan-kebijakan Abū Bakr. Salah satu contohnya adalah mengenai kasus pembagian zakat. Secara eksplisit, QS. al-Taubat/9: 60 menginformasikan bahwa zakat dibagikan hanya untuk delapan golongan, yaitu orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mualaf yang dilipur hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang hutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan.

Prosedur pembagian zakat yang tercatat pada ayat keenam puluh dari surat al-Taubat tersebut, sudah menjadi hal yang lazim dalam tradisi pembagian zakat semasa Rasulullah masih hidup. Namun, kelaziman itu segera direkonstruksi oleh ‘Umar semasa kekhalifahan Abū Bakr. Rekonstruksi ini terjadi tatkala muncul suatu problem di mana dua pemimpin suku datang untuk mengambil bagian zakat mereka dari sang khalifah, Abū Bakr. Mereka berbuat seperti ini karena memang sudah terbiasa melakukannya di masa Rasulullah. Abū Bakr, sebagai penerus estafet kepemimpinan Rasulullah, mengambil kebijakan yang sama dengan berkenan memberikan bagian zakat untuk mereka. Namun

‘Umar, sebagai penasehat khalifah Abū Bakr, menolak memberikan bagian mereka.¹⁷

Sikap ‘Umar tersebut, membuat mereka kesal dan protes dengan mengatakan bahwa al-Qur’an memberikan hak tersebut kepada mereka dan hal itu juga dipraktikkan Rasulullah hingga wafatnya. Namun, ‘Umar merasa bahwa teks al-Qur’an yang mereka persoalkan itu turun pada suatu masa di mana Islam dan umat Islam masih dalam keadaan ringkih. Oleh karena itu, teks al-Qur’an memberikan insentif finansial tersebut untuk memperkuat Islam yang masih berstatus baru.

Hal itu berbeda dengan konteks pada saat ‘Umar menolak permintaan para penerima zakat. Tersebab kekhalifahan Islam telah meluas ke berbagai penjuru jazirah Arab, dengan dipertontonkan imperium Bizantium dan Sassani di utara, dan menaklukkan sejumlah kawasan. Dengan demikian, Islam dan para pengikutnya sudah tidak lazim dipandang lemah. Dari situ, Abdullah Saeed kemudian menyimpulkan bahwa itulah yang menjadi pijakan dasar pemikiran ‘Umar ketika berpendapat bahwa dengan status dominan Islam yang baru, para pemimpin suku yang hanya duduk manis di rumah, tidak lagi diperbolehkan menerima zakat.¹⁸

Saeed juga menambahkan bahwa jika para sesepuh suku tertentu ingin membuat keonaran di suatu masyarakat, maka pemerintahan Islam yang baru ini bisa dengan relatif mudah mengatasinya. Yakni dengan

¹⁷ Muḥammad Baltājī, *Manhaj ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb fī al-Tasyīṭ*, (t.t: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th), 180.

¹⁸ Abdullah Saeed, *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2015), 56.

mengerahkan sejumlah bala tentara khalifah untuk memberantasnya. Oleh karena itu, ‘Umar menolak memberi zakat kepada para pemimpin suku itu, meski secara gamblang bagian mereka tercatat pada teks al-Qur’an, dalam sebuah ayat yang secara literal maknanya tampak tidak akan diperdebatkan kembali.¹⁹

Ijtihad ‘Umar yang secara sepintas tampak bertentangan dengan al-Qur’an, pada faktanya justru merupakan upaya menghidupkan spirit al-Qur’an. Gagasan ‘Umar di atas juga mengindikasikan bahwa beberapa aturan al-Qur’an, seperti ayat tentang kategori penerima zakat, bisa jadi merupakan konteks khusus dan bergantung pada konteks. Ayat tersebut tidaklah sekedar perintah al-Qur’an yang mesti dipahami secara literal tanpa memperhatikan konteks. Jadi, jika konteks berubah, maka aturan al-Qur’an pun juga ikut berubah, sebab al-Qur’an pada hakikatnya selalu relevan pada setiap masa dan tempat.

Tradisi penafsiran kontekstual yang menggeliat di masa Rasulullah dan para sahabatnya ini tampaknya terus mengalir dipraktikkan oleh generasi-generasi setelahnya hingga di era sekarang. Sebuah penafsiran yang mencoba mengaktualisasikan teks-teks al-Qur’an dengan fenomena-fenomena sosial di masyarakat ini dalam kenyatannya telah membawa progres yang signifikan. Signifikansinya ini tampak dari orientasi dan *outputnya* yang mencoba menghidupkan kembali nilai-nilai Islam yang terkandung dalam kitab sucinya, yaitu rahmat bagi umat sejagat alam semesta.

¹⁹ Abdullah Saeed, *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 57.

Perkembangan selanjutnya, di Indonesia misalnya, beberapa sarjana muslim ketika dihadapkan pada problem-problem sosial kemasyarakatan, mereka secara agresif mencoba menggunakan pendekatan kontekstual dalam proses pemahamannya terhadap teks-teks al-Qur'an demi mencari solusi jawaban yang relevan. Apa yang mereka lakukan pada dasarnya tidaklah keluar dari koridor batas-batas penafsiran yang *maḥmūd*, sebab sejak awal Rasulullah telah melegitimasi keabsahan model penafsiran semacam ini.

Pada tahun 2016, di Indonesia sedang terjadi persoalan pelik seputar keumatan terkait munculnya kelompok lesbian, gay, biseksual, dan transgender (LGBT) yang secara masif menuntut agar eksistensinya diakui dan dilegalisasi oleh undang-undang, membuat para sarjana muslim terpantik untuk menyuarakan responsnya secara ilmiah. Di antaranya, Abdul Mustaqim, salah seorang sarjana muslim dari UIN Sunan Kalijaga yang konsen dalam bidang tafsir al-Qur'an, mencoba membabar sedalam-dalamnya kasus LGBT sekaligus mencari solusi jawabannya berdasarkan tinjauan konteks diturunkannya ayat al-Qur'an terkait seksualitas dalam kehidupan umat manusia. Ia mengulas secara komprehensif dalam risalah artikelnya yang berjudul "Homoseksual dalam Perspektif al-Qur'an: Pendekatan Tafsir Kontekstual *al-Maqāṣidī*".²⁰

Abdul Mustaqim dalam artikelnya menjelaskan bahwa salah satu dari pandangan ontologis al-Qur'an tentang seksualitas adalah sebagai

²⁰ Lihat Abdul Mustaqim, "Homoseksual dalam Perspektif al-Qur'an: Pendekatan Tafsir Kontekstual *al-Maqāṣidī*", *Ṣuḥuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016.

sakīnah (ketentraman) dalam kehidupan. Secara implisit QS. Al-Rūm/30: 21²¹ menerangkan bahwa seksualitas dalam bingkai pasangan suami-istri berperan penting sebagai wasilah menuju tangga ketentraman (*sakīnah*). Dalam ayat ini dijelaskan bahwa di antara tanda-tanda kekuasaan Allah adalah menciptakan *azwājan* (pasangan-pasangan), yang secara semantis sebenarnya meniscayakan adanya *binary opposition*, yaitu pasangan yang berlawanan jenis alat vitalnya. Namun, sebagian pemikir liberal memahami kata *azwāj* tidak mutlak bermakna pasangan lawan jenis, melainkan bisa dimaknai pasangan sejenis. Asalkan—menurut mereka—hubungan itu menjadikan terciptanya romansa ketentraman hati dan kasih sayang. Lebih lanjut, mereka berkomentar bahwa kaum homoseksual adalah *given from God*, yang sejatinya adalah bersifat genetik, bukan selainnya.²²

Berdasarkan paradigma kontekstual, di sini setidaknya dapat dikemukakan beberapa argumentasi guna meluruskan pandangan kaum liberal terkait persoalan praktik-praktik homoseksual. *Pertama*, argumen konteks historis (*sabab al-nuzūl mikro*), bahwa dalam spektrum yang lebih luas, ayat-ayat yang membincang tentang relasi seksualitas dalam al-Qur'an selalu erat kaitannya dengan hubungan seks suami-istri yang bersifat heteroseksual. Misalnya, kasus turunnya ayat tentang 'Umar bin Khaṭṭāb yang hendak menyetubuhi istrinya di malam bulan Ramadhan (QS. Al-Baqarah/2: 187); kasus turunnya ayat terhadap Khaulah binti

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

²² Abdul Mustaqim, "Homoseksual dalam Perspektif al-Qur'an, 46.

Şa'labah yang dijatuhi sumpah *ẓihār* oleh suaminya, Aus bin Şāmit (QS. Al-Mujādalah/58: 1-4)²³; dan kasus terkait larangan hubungan seks tat kala istri sedang haid (QS. Al-Baqarah/2: 222), sebagaimana kebiasaan orang-orang Yahudi yang sangat agresif memperlakukan istri-istrinya saat sedang haid, sehingga tidak mau makan, minum, dan tidur seranjang. Demikian pula orang-orang Nasrani yang tetap bersikukuh mengajak istrinya berhubungan seks meskipun dalam keadaan haid. *Walhasil*, dari semua segmen kisah tersebut seluruhnya tertuju pada persoalan hubungan heteroseksual. Tidak ada satu pun *sabab al-nuzūl* mikro ayat-ayat al-Qur'an yang menyebut hubungan seksual sejenis yang mendapat legalisasi al-Qur'an.²⁴

Kedua, argumen pararelime (baca: *munāsabah*). Secara pararel, baik ayat sebelum maupun sesudah QS. Al-Rūm/30: 21, keduanya berbicara tentang tanda-tanda kekuasaan Allah dalam menciptakan dua hal yang saling berlawanan. Ketika Allah mampu mengeluarkan yang hidup dari yang mati, maka Dia juga mampu mengeluarkan yang mati dari yang hidup (QS. Al-Rūm/30: 19); Allah juga menyebutkan penciptaan langit dan bumi (QS. Al-Rūm/30: 22), demikian pula ketika menyebut fenomena siang, Allah juga menyebut fenomena malam (QS. Al-Rūm/30: 23). Itu semua menunjukkan bahwa keberpasangan yang bersifat oposisi biner merupakan *sunnatullāh* dalam dunia mikro kosmos

²³ Secara komprehensif, lihat persoalan ini dalam Yuyun Affandi, "Punishment al-Qur'an Bagi Pelaku Kekerasan terhadap Istri", *Teologia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, Vol. 22, No. 1, Januari 2011, 151-154.

²⁴ Abdul Mustaqim, "Homoseksual dalam Perspektif al-Qur'an, 46.

dan makro kosmos. Jika hal itu dilanggar, maka pasti akan melahirkan *chaos*.

Ketiga, argumen *uslūb* (stilistika al-Qur'an). Al-Qur'an sangat teliti dalam memilih redaksi kata atau frasa dan kalimatnya. Pilihan kata dalam frasa *litaskunū* (agar kalian berpotensi menuju ketentraman) di dalam al-Qur'an selalu diiringi dua hal yang berposisi biner, sebagaimana dalam QS. Yūnus/10: 67, dan QS. al-Qaṣaṣ/28: 73. Semua itu menunjukkan bahwa untuk menggapai sakinah diperlukan dua hal yang berlawanan jenis dalam ikatan yang sah.²⁵ Jadi, dalam konteks di mana pun dan kapan pun, hubungan seksual sejenis tidaklah dibenarkan, sebab secara universal dampak mafsadahnya lebih besar ketimbang nilai maslahatnya.

Itulah gambaran singkat mengenai sejarah dinamika penafsiran ayat-ayat ahkam berbasis kontekstual dari awal kebermunculannya hingga perkembangannya di masa sekarang.

D. Ayat-ayat Ahkam dalam Dimensi Kontekstual

Ayat-ayat ahkam adalah ayat-ayat al-Qur'an yang berisikan *khiṭāb* (doktrin/titah) Allah terkait dengan *ṭalab* (tuntutan untuk mengerjakan dan atau meninggalkan sesuatu) atau *takhyīr* (kebebasan memilih atau mengamalkan sesuatu atau tidak).²⁶ Istilah ayat ahkam sering kali digunakan dalam dimensi penafsiran al-Qur'an bernuansa

²⁵ Abdul Mustaqim, "Homoseksual dalam Perspektif al-Qur'an, 47.

²⁶ Moh. Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2002), 30.

hukum. Alasannya, selain banyak digunakan pada judul kitab-kitab *Tafsir Ahkam*²⁷, istilah ini juga lazim dipakai untuk nama mata kuliah di Perguruan Tinggi di Indonesia, khususnya pada Fakultas Hukum. Namun, meski sering digunakan, istilah ini tidaklah serta-merta menafikan istilah padanannya yang secara fungsional juga memiliki kesamaan. Istilah-istilah yang dimaksud adalah *ayāt al-fiqhiyyah* (ayat-ayat tentang fikih), *ayāt al-qānūniyyah* (ayat-ayat seputar peraturan perundang-undangan), *fiqh al-kitāb*²⁸ (fikih berbasis al-Qur'an), dan *ahkām al-Qur'an*²⁹ (hukum-hukum berdasarkan al-Qur'an).³⁰ Terlepas

²⁷ Di antara karya tafsir yang menggunakan judul “Ayat Ahkam” adalah *Tafsir Āyāt al-Ahkām min al-Qurʿān* karya Muḥammad ibn ʿAlī ibn Jamīl al-Ṣābūnī, *Tafsir Āyāt al-Ahkām* karya Muḥammad ʿAlī al-Sāyis, *Tafsir Āyāt al-Ahkām min al-Qurʿān al-Karīm* karya Kiai Abil Fadhol as-Senory, *al-Tibyān fī Tafsir Āyāt al-Ahkām min al-Qurʿān* karya K.H. Ahmad Nasrullah, *Tafsir Āyāt al-Ahkām* karya Abdur Rasyad Suhudi dan Makmun Afandi Nur, *Tafsir Ayat Ahkam* karya Kadar M. Yusuf, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* karya Syibli Syarjaya, *Tafsir Ayat Ahkam* karya Nasikun, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* karya Lubis Zamakhsyari, *Tafsir Ayat-Ayat Hukum* karya Lutfie Abdullah Ismail, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* karya Moh. Amin Suma, dan *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali.

²⁸ *Fiqh al-kitāb* adalah istilah yang identik digunakan di lingkungan Perguruan Tinggi di Mesir, khususnya Universitas Al-Azhar, untuk mata kuliah yang membincang tentang penafsiran seputar hukum-hukum di dalam al-Qur'an.

²⁹ *Ahkām al-Qurʿān* adalah istilah yang biasanya dipakai sebagai penamaan kitab-kitab yang bergenre pada domain penafsiran terkait hukum-hukum di dalam al-Qur'an. Semisal, *Ahkām al-Qurʿān* karya Aḥmad ibn ʿAlī al-Rāzī/al-Jaṣṣāṣ (305-370 H.), *Ahkām al-Qurʿān* karya Abū al-Hasan ʿAlī ibn Muḥammad ibn ʿAlī al-Ṭabarī/al-Kiyāharasī (450-504 H.), *Ahkām al-Qurʿān* karya Abū Bakr Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad al-Muʿāfirī/Ibn al-ʿArabī (468-543 H.), dan *Ahkām al-Qurʿān* karya Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr ibn Farḥ/al-Qurtubī (w. 671 H.). Ulasan singkat mengenai keempat karya tersebut dapat dilihat dalam Muḥammad Ḥusain al-Ḥababī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), II: 323-342.

dari semua itu, secara sederhana ayat ahkam adalah sebuah istilah yang digunakan untuk membingkai ayat-ayat al-Qur'an yang berorientasi pada persoalan hukum-hukum keislaman.

Menyoal ayat-ayat ahkam di dalam al-Qur'an, para ulama berbeda pendapat dalam mengkalkulasi jumlahnya. Al-Qur'an yang memuat lebih dari 6000 ayat tentang berbagai macam pokok pembahasan mengenai iman, ibadah, muamalat dengan Allah, sesama manusia dan yang lainnya, khusus ayat-ayat tentang hukum, oleh mereka dihitung dengan bilangan yang cukup variatif. Semisal, Ṭanṭāwī Jauharī berpendapat bahwa jumlah ayat-ayat ahkam di dalam al-Qur'an adalah 150 ayat. Sementara Ahmad Amin mengatakan 200 ayat. Abdul Wahab Khallāf menyebutnya sekitar 228 ayat. Ibn al-‘Arabī menghimpun penafsiran ayat-ayat ahkam nya sekitar 400 ayat. Sedangkan al-Ghazālī, al-Rāzī, Ibn Jazza`i al-Kalabī dan Ibn Qudāmah berpendapat bahwa jumlah ayat-ayat ahkam adalah 500 ayat.³¹

Kesimpulan jumlah ayat ahkam yang berakhir hingga pada bilangan 500 ayat di atas, sebetulnya merupakan sebuah manifestasi yang menunjukkan bahwa jika pembacaan yang dilakukan dengan penuh kehati-hatian, maka sangat sedikit ayat di dalam al-Qur'an yang bisa dipandang sebagai semata-mata ayat ahkam. Ungkapan ini diamini oleh sejumlah ilmuwan Barat tentang Islam, seperti Noel Coulson. Perkiraan jumlah ayat ahkam di dalam al-Qur'an berkisar antara 80 sampai 500 ayat, tergantung bagaimana term 'ahkam' didefinisikan. Bahkan, jika

³⁰ Moh. Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, 26.

³¹ Moh. Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, 31.

yang diambil adalah jumlah terbanyak, yaitu 500 ayat, maka hanya sekitar 200 ayat yang berhubungan dengan persoalan personal (*aḥwāl al-syakhsiyyah*) dan warisan. Sebagian besar dari 500 ayat tersebut merujuk pada masalah *‘ibādāt* (ibadah dan ritual), yang dipandang integral dalam hukum Islam. Pada domain hukum lainnya, seperti hukum perdata dan pidana, al-Qur’an hanya memberikan sedikit rujukan. Sebab, al-Qur’an pada dasarnya tidak dimaksudkan sebagai teks hukum, tetapi sebagai respon atas situasi-situasi yang dialami umat Islam atau individu selama 22 tahun masa kenabian (610-632) yang juga cukup relevan untuk diaplikasikan dan dikontekstualisasikan di masa sekarang.³²

Terlepas dari semua itu, sederet ulama lain memandang bahwa jumlah ayat ahkam setingkat lebih banyak ketimbang jumlah yang telah disebutkan di atas. Ibn al-Mubārak (w. 181 H.) misalnya menangkap jumlah ayat ahkam mencapai sekitar 900 ayat. Abū Yūsuf berpendapat 1.110 ayat, bahkan ada pula yang mengatakan jumlah ayat ahkam melebihi hitungan Abū Yūsuf. Dengan demikian, jumlah ayat ahkam di dalam al-Qur’an berkisar antara 150 hingga 1.100an ayat, atau dalam skala prosentase sekitar 2,5 hingga 17,2% dari 6.000 lebih jumlah keseluruhan ayat-ayat al-Qur’an.³³

³² Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur’an*, terj. Lien Iffah Na’atu Fina dan Ari Henri, (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016), 127.

³³ Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur’an*, 32.

Amin Suma menganalisa bahwa sebenarnya ada beberapa penyebab yang menjadikan para ulama berbeda pendapat dalam menentukan jumlah ayat ahkam. Selain disebabkan oleh perbedaan mereka dalam memastikan jumlah ayat ahkam secara keseluruhan, juga terutama disebabkan oleh perbedaan persepsi tentang kriteria hakikat ayat-ayat ahkam itu sendiri.³⁴ Ini menunjukkan bahwa tidak ada ketentuan mutlak terkait jumlah ayat ahkam yang termaktub di dalam al-Qur'an. Hal ini pula tentu memberikan kebebasan bagi mufasir untuk melakukan perluasan atau penyempitan penafsiran terhadap ayat-ayat ahkam. Sebab ada kemungkinan ayat-ayat al-Qur'an yang pada suatu periode tidak tercermin kandungan ahkamnya, justru di periode yang lain sisi ahkamnya tampak ke permukaan. Ini tidak lain disebabkan oleh kreatifitas mufasir dalam proses pemahamannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an.

Kreatifitas mufasir sebetulnya sangat potensial dalam mendesain ayat-ayat yang awalnya tidak bernuansa ahkam menjadi ahkam. Bahkan di tangan mufasir yang kreatif dan inovatif, ayat-ayat ahkam tidak hanya berkuat pada masalah ibadah dan *aḥwāl al-syakhsiyyah*. Ayat ahkam tidak harus berbentuk redaksi yang menunjukkan perintah atau larangan. Ayat-ayat ahkam yang kandungan maknanya relevan dengan isu aktual bisa ditarik menjadi ayat-ayat ahkam. Singkatnya, jika al-Qur'an didekati dengan pendekatan *bayānī*, maka jumlah ayat ahkam relatif sedikit. Namun, jika pendekatannya adalah Khālīd Sulaimān al-

³⁴ Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an*, 32.

Mazīnī (maslahat) dan *ta'līl al-aḥkām*, maka banyak ayat bisa dijadikan sebagai ayat ahkam.³⁵

Menggunakan perspektif *istiṣlāḥī* (maslahat/kontekstual), berarti menjadikan misi diturunkannya al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia akan dapat terealisasi dengan baik. Namun, jika perspektifnya adalah tekstual dan parsial dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang orientasinya pada bidang sosial, maka sesungguhnya hal itu telah meruntuhkan esensi dasar tujuan-tujuan moralitas al-Qur'an. Para ulama dalam kenyataannya telah disibukkan dengan diskusi-diskusi tentang ketentuan-ketentuan hukum pencurian, perbudakan, perzinaan, persaksian, warisan, dan lain sebagainya. Sementara itu, ajaran-ajaran moral al-Qur'an tentang persamaan umat manusia, keadilan sosial-ekonomi, masyarakat yang bermoral tinggi dan ajaran-ajaran pokok lainnya yang bertujuan untuk menciptakan tata sosio-moral yang adil dan egaliter berlandaskan iman, telah ditutupi oleh pembahasan-pembahasan mengenai bentuk tekstualitas *āyāt al-aḥkām*.³⁶

Praktik dari fenomena tersebut misalnya ketika menafsirkan QS. al-Mā'idah/5: 38 (*wa al-sāriqu wa al-sāriqatu faqṭa'ū aidiyahumā*), para ulama sibuk membahas kriteria mencuri, nilai barang yang dicuri, bagian mana tangan yang semestinya dipotong, dan seterusnya. Akan tetapi pembahasan “menarik” ini luput dari memperhitungkan tujuan al-

³⁵ Azhari Akmal Taringan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam di Indonesia dan Peluang Pengembangannya: Sebuah Survei Singkat”, *Jurnal Syari'ah*, Vol. 6, No. 2, 2014, 117.

³⁶ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Pangabea, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, 30.

Qur'an di balik ketentuan memotong tangan pencuri. Jika semisal mereka ditanya mengenai tujuan al-Qur'an dalam menetapkan hukum tersebut, maka mereka menjawab bahwa ketentuan itu bertujuan agar manusia tidak mencuri. Akan tetapi, tujuan ini jarang tercermin dalam bahasan mereka yang biasanya berlembar-lembar itu. Mereka sama sekali tidak membahas bagaimana meningkatkan moralitas masyarakat, mengurangi disparitas ekonomi dan menciptakan keadilan sosial ekonomi, agar segala bentuk pencurian tidak terjadi di masyarakat.³⁷

Pendekatan *fiqhiyyah* yang bersifat tekstual, atomistik dan arbitrer, pada kenyataannya telah menjadi penyekat, bahkan menimbulkan kesulitan besar terkait doktrin bahwa al-Qur'an mengatur seluruh aspek kehidupan manusia, sebab penafsiran semacam itu tentunya menghasilkan perangkat legislasi yang terbatas. Dan keterbatasan inilah yang menyebabkan dijadikannya sumber-sumber lainnya untuk memperluas cakupan hukum Islam. Padahal, jika paradigmanya digeser sedikit, maka justru QS.³⁸ al-Mā'idah/5: 38 mengandung dimensi kontekstual yang cukup nyata.

Jadi, dimensi kontekstual dan tidaknya ayat ahkam ditentukan dari seberapa jauh pemahaman mufasir terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Karena—meminjam pernyataan Jamal al-Banna—tafsir apapun pada dasarnya hanyalah penghakiman manusia terhadap wahyu Ilahi. Ini tidak bisa diterima, baik secara riwayat ataupun maknawi. Karena ini adalah

³⁷ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Pangabea, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, 31.

³⁸ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Pangabea, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, 32.

bentuk penghakiman dari yang rendah ke yang lebih atas. Dari yang bersifat kemungkinan, ke yang bersifat kepastian. Tafsir yang bisa diterima hanyalah tafsir al-Qur'an itu sendiri. Konteks yang sesungguhnya adalah penafsir sejati al-Qur'an. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tafsir yang tidak menelaah pra dan pasca suatu ayat tidaklah dapat diterima, sebab penafsiran suatu ayat harus relevan dengan konteksnya.³⁹

E. Metode Penafsiran Kontekstual

Penulis pada sub bab ini hendak memaparkan metode penafsiran kontekstual sebagaimana yang telah dirumuskan Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean dalam karya bukunya yang berjudul *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*.⁴⁰ Dalam buku ini disebutkan bahwa terdapat dua kerangka konseptual terkait penafsiran al-Qur'an dan pelaksanaan ajarannya yang kemudian dijadikan sebagai metode penafsiran kontekstual. Kerangka konseptual yang pertama yaitu memahami al-Qur'an dalam dimensi konteksnya—konteks kesejarahan dan konteks harfiah—lalu memproyeksikannya ke dalam ruang problem kekinian. Kerangka konseptual yang kedua adalah membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan tujuan-tujuan al-Qur'an. Dua kerangka konseptual ini pada dasarnya disarikan dari delapan prinsip-

³⁹ Sebagaimana dikutip Azhari Akmal Taringan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam, 115.

⁴⁰ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, 63-64.

prinsip penafsiran kontekstual.⁴¹ Untuk mengetahui secara lebih terperinci mengenai dua kerangka konseptual yang dijadikan sebagai basis metode penafsiran kontekstual dapat disimak di bawah ini:

1. Memahami al-Qur'an dalam dimensi konteksnya sekaligus memproyeksikannya ke dalam ruang problem kekinian. Dari poin pertama ini dapat dijabarkan sebagai berikut:
 - a. Memahami al-Qur'an dalam dimensi konteksnya. Langkah ini meliputi:
 - i. Pemilihan obyek penafsiran, dalam artian menentukan satu tema atau istilah tertentu dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema dan istilah yang dimaksud dengan bantuan aplikasi atau kitab-kitab yang memuat indeks al-Qur'an.
 - ii. Mengkaji tema atau istilah yang dimaksud dalam tinjauan konteks historis pra-Qur'an dan pada masa al-Qur'an diturunkan.
 - iii. Mengkaji respons al-Qur'an terkait tema dan istilah yang dimaksud sesuai data urutan kronologisnya, dengan disertai adanya perhatian khusus pada konteks sastra ayat-ayat al-Qur'an yang dirujuk. Pengkajian ini juga melibatkan *asbāb al-nuzūl* yang telah teruji keabsahannya. Dari pengkajian ini kiranya dapat disimpulkan bagaimana al-Qur'an merespons tema atau istilah yang dimaksud dan bagaimana pula keduanya berkembang di kompleksitas ayat-ayat al-Qur'an.

⁴¹ Lihat, Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Pangabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, 34-62.

- iv. Mengaitkan pembahasan tema atau istilah yang dimaksud dengan tema atau istilah lain yang relevan.
 - v. Menyimpulkan tujuan-tujuan al-Qur'an yang berkaitan dengan tema atau istilah yang dimaksud melalui kajian-kajian di atas.
 - vi. Menafsirkan ayat-ayat spesifik yang berkaitan dengan tema atau istilah yang dimaksud berdasarkan kesimpulan yang diambil dari proses kajian di atas.
- b. Memproyeksikan pemahaman al-Qur'an dalam konteksnya ke dalam situasi dan kondisi masa kini. Sebelum tahap proyeksi dilakukan, kajian mengenai situasi dan kondisi dewasa ini yang berhubungan dengan tema atau istilah yang sedang dibahas harus dilakukan lebih awal.
2. Membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan tujuan-tujuan al-Qur'an. Kerangka konseptual yang kedua ini meliputi dua langkah, yaitu dari realitas kekinian ke dalam naungan al-Qur'an. Dua langkah tersebut adalah:
- a. Menelaah secara cermat dan akurat terkait fenomena sosial yang dimaksud. Dari proses penelaahan ini sangat mutlak dibutuhkan instrumen analisis yang relevan dengan tema serta adanya keterlibatan berbagai macam disiplin ilmu-ilmu sosial dan kealaman yang representatif.
 - b. Menilai dan merespons fenomena sosial berdasarkan tujuan-tujuan moral al-Qur'an yang telah diperoleh dari langkah 1.a. Penilaian terhadap fenomena sosial dari sudut pandang al-Qur'an, akan melahirkan dua implikasi. *Pertama*, fenomena sosial tersebut tidak kontradiktif dengan tujuan-tujuan al-

Qur'an. Dengan demikian, justifikasi *Qur'āniyyah* dapat direalisasikan. *Kedua*, fenomena sosial tersebut bertentangan dengan tujuan moral al-Qur'an. Dari sini, fenomena sosial secara bertahap harus diarahkan dan dibawa pada ranah tujuan-tujuan al-Qur'an. Upaya membawa fenomena sosial pada naungan tujuan al-Qur'an ini dilakukan melalui metode dakwah.

Jika kedua kerangka konseptual di atas dapat dimasukkan dalam kategorisasi ijtihad, maka ijtihad dalam konteks ini pastinya akan berorientasi pada sebuah upaya yang serius untuk membumikan firman-firman Ilahi serta membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam dimensi tujuan-tujuan al-Qur'an.

BAB III

MENGENAL LILIK UMMI KALTSUM DAN ABD MOQSITH GHAZALI SERTA RUANG LINGKUP PENULISAN *TAFSIR* *AHKAMNYA*

A. Mengenal Lilik Ummi Kaltsum dan Abd Moqsith Ghazali

1. Biografi Lilik Ummi Kaltsum

Lilik Ummi Kaltsum atau akrab disapa Bu Lilik, lahir pada 3 Oktober 1971 di Surabaya. Ia terlahir dari lingkungan keluarga yang sangat memprioritaskan ilmu ketimbang yang lain. Tersebab, bagi keluarganya, ilmu adalah segala-galanya untuk meraih kesejahteraan di dunia dan kebahagiaan hakiki di akhirat. Ia juga masih mempunyai hubungan nasab dengan K.H. Marzuki Zahid, penerus kelima estafet kepengasuhan Pondok Pesantren Langitan, Tuban, Jawa Timur. Adalah pesantren tertua di tanah Jawa yang didirikan sejak tahun 1852 M. dan telah mencetak banyak generasi emas yang luar biasa. Di antaranya adalah Syaikhona Kholil Bangkalan, Madura, dan K.H. Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdhatul Ulama (NU)¹.

Lilik adalah anak kelima dari enam bersaudara. Sejak kecil, ia sudah mulai diperkenalkan dengan susah payahnya mencari ilmu, demi prospek masa depan yang cerah. Tercatat, ia pernah mengenyam

¹ Nahdhatul Ulama (NU) adalah ormas Islam terbesar di Indonesia, bahkan di semenanjung dunia, yang didirikan oleh Hadhratus Syekh K.H. Hasyim Asy'ari pada tahun 1914 M. Lihat, 'Alī al-Ṭantāwī, *Ṣuwar min al-Sharq fī Indūnisiyā*, (Jeddah: Dār al-Manārah, 1992), 118.

pendidikan ke beberapa lembaga yang sangat variatif. Di antaranya adalah SDN Keputran I, MTsN Tambakberas, dan MAN Tambakberas. Di sela-sela menimba ilmu pada tingkat menengah dan atas di lembaga formal ini, Lilik juga mempertambah dimensi studinya di pondok pesantren Al-Lathifiyyah, Tambakberas, Jombang, untuk memperluas cakrawala intelektualitasnya dalam mendalami disiplin ilmu-ilmu keislaman secara eksklusif.²

Pada masa-masa itu, Lilik terbilang pandai memanfaatkan kesempatan untuk berjelajah mengenali dunia pesantren dengan berbagai spesifikasi keilmuan yang diajarkan. Kesempatan itu ia pergunakan tatkala Ramadhan telah tiba. Tercatat, ia pernah mengikuti pengajian *balāgh* Ramadhan di pondok pesantren tersohor di Jawa Timur, semisal pondok pesantren Tebuireng, Sidogiri, Ploso, dan Lirboyo. Dari sini menunjukkan bahwa semangat dan ketekunannya dalam mengaji ilmu agama seakan selalu menggelora dalam sanubarinya.

Seusai menamatkan studinya di MAN Tambakberas, Lilik melanjutkan pendidikannya di IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dengan mengambil konsentrasi di bidang Tafsir Hadis. Ia berhasil lulus tepat waktu di tahun 1998 dengan skripsi berjudul: “Fitnah Perspektif al-Qur’an: Kajian Tafsir Tematik”. Kelulusannya ini menjadi semakin sempurna, sebab ditambah ia juga berhasil mengkhataamkan hafalan al-Qur’an di Pesantren Sunan Pandanaran, Yogyakarta.

² Wawancara dengan Lilik Umami Kaltsum, via seluler, 12 September 2019.

Selepas di Yogyakarta, Lilik kemudian hijrah dan menetap di Jakarta hingga sekarang³. Di sana, ia melanjutkan studi magister dan doktoralnya di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, dengan mengambil jurusan yang sama, yakni Tafsir Hadis. Ia sukses menamatkan program magisternya di tahun 2003, dengan judul tesis: “Shilat al-Rahim Perspektif al-Qur’an. Sementara studi doktoralnya, ia tuntaskan di tahun 2009 dengan disertasi berjudul: “Metode Tafsir Maudhui Muhammad Bagir al-Shadr”. Setahun kemudian, disertasi ini diterbitkan oleh CV. Putra Media Nusantara, dengan judul *Metode Tafsir Tematis M. Baqir al-Shadr: Mendialogikan Realitas dengan Teks*.

Akhirnya, tuntas sudah perjalanan panjang akademik yang Lilik lalui. Namun, bukan berarti rampungnya pendidikan yang ia tempuh, menandakan berakhir pula bebannya untuk belajar. Belajar tetap menjadi kewajibannya, ditambah ia juga harus bertanggung jawab atas ilmu yang telah ia peroleh untuk disampaikan kepada orang lain. Oleh karena itu, sebagai seorang ilmuwan, kini ia harus menanggung tiga beban tanggung jawab dengan penuh amanah, yakni belajar, mengamalkan, dan mengajarkan atas khazanah ilmu-ilmu keislaman yang telah dipelajarinya.

Lilik, saat ini mengabdikan diri di almamaternya, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Ia dipercaya sebagai dosen tetap, ketua program studi Ilmu al-Qur’an dan Tafsir (KaProdi IQT), dan jabatan akademik yang disandanginya adalah Lektor Kepala. Di perguruan tinggi ini, ia

³ Kediannya bertempat di Jln. Desa Waru Kampung Tulang Kuning RT. 07 RW. 06 Desa Waru Kec. Parung Kab. Bogor Jawa Barat 16330, Indonesia.

telah memberikan kontribusi yang cukup signifikan dalam bidang akademik. Tercatat, ia telah melahirkan dua buku ajar bersama dengan dosen lain untuk mempermudah proses pembelajaran bagi para mahasiswa. Dua buku yang dimaksud adalah *Literatur Tafsir Indonesia* (UIN Press, 2011), dan *Tafsir Ahkam* (UIN Press, 2015).

Selain menulis buku, Lilik juga terbilang produktif menulis beberapa artikel yang dimuat di jurnal. Di antaranya adalah:

- a. “Tafsir *Fiqhiy*: Potret Pemikiran Al-Jashshash dalam *Ahkam Al-Qur’an*”, *Refleksi*, Vol. VI, No. 3, 2004.
- b. “*Shilat al-Rahim* dalam Perspektif Al-Qur’an”, *Al-Fanar: Jurnal Ulum al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 3, No. 1, Desember 2011.
- c. “Studi Kritis atas Metode Tafsir Tematis Al-Qur’an”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 5, No. 2, Maret 2011.
- d. “Menelusuri Gagasan Tafsir Tematis Muḥammad Bāqir al-Ṣadr”, *Refleksi: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, Vol. 13, No. 2, April 2012.
- e. “*Rethinking Hak-hak Perempuan dalam Pernikahan: Telaah atas Pemikiran Tafsir Wahbah Al-Zuhaili*” *PALASTREN: Jurnal Studi Gender*, Vol. 6, No. 2, Desember 2013.
- f. “Ayat Cinta dalam Tafsir Sufi: Analisis Kata *Ḥub* dalam Tafsir *Dzū al-Nūn al-Miṣr*”, *AL-ITQĀN*, Vol. 3, No. 1, Januari-Juli 2017
- g. “Cobaan Hidup dalam al-Qur’an (Studi Ayat-ayat Fitnah dengan Aplikasi Metode Tafsir Tematik)”, *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 5, No. 2, Juli 2018.

- h. “Politik dan Perubahan Paradigma Penafsiran Ayat-ayat al-Qur’an dalam Proses Pilkada DKI Jakarta”, *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 4, No. 1, Juli 2019.

Tulisan-tulisan artikel Lilik di atas, rata-rata dimuat di jurnal yang masih dalam level menengah ke bawah. Bahkan ada yang sama sekali belum memenuhi standar akreditasi. Meski demikian, sebagai sebuah hasil pemikiran, tulisan-tulisan itu tetap sedikit banyak memberikan kontribusi bagi proses pengayaan khazanah intelektual akademik.

Kiprah pengabdian Lilik terhadap ilmu, tidak hanya berkulat pada domain di atas. Banyak peluang dan kesempatan yang ia manfaatkan sebagai sarana strategis untuk menyampaikan gagasan-gagasannya. Ia pernah diundang sebagai presentator seputar al-Qur’an dan Tafsirnya di berbagai tempat. Di antara tempat safari dakwah yang pernah ia isi adalah: Pusat Studi al-Qur’an (PSQ) Jakarta, LPMQ Kemenag RI, Aswaja TV, MNC TV, beberapa pondok pesantren dan sejumlah perguruan tinggi Islam di Indonesia. Bahkan, sampai sekarang ia masih berkiprah sebagai ketua di Jam’iyyah Tahfidz di Serpong; sebagai tim pakar penyempurnaan terjemah al-Qur’an Kementerian Agama; sebagai pengasuh Halaqah Tafsir di Ponpes Bayt Qur’an, Pondok Cabe; sebagai pengasuh padepokan Tahfidzul Qur’an Ayatirrahman, Parung.

2. Biografi Abd Moqsith Ghazali

Abd (Abdul) Moqsith Ghazali lahir di Situbondo, Jawa Timur, pada 7 Juni 1971.⁴ Ia adalah putera pertama dari pasangan suami istri, K.H. A. Ghazali Ahmadi dan Hj. Siti Luthfiah. Sebagai anak pertama, Moqsith sangat beruntung karena perhatian dan kasih sayang dari kedua orang tua dan kakek neneknya adalah dedikasi perdana yang sama sekali belum pernah terbagi-bagi dengan saudaranya yang lain. Di samping itu, Moqsith juga diberi kebebasan bermain yang cukup memadai oleh bapak dan ibunya. Ini tidak lain dan tidak bukan, agar eksistensi mentalitasnya tumbuh kreatif dalam merespons realitas di sekelilingnya.

Sejak kecil, Moqsith hidup dan dibesarkan dari rahim keluarga yang memiliki tingkat kematangan berakidah dan ketajaman nalar dalam persoalan ilmiah. Ia memulai rihlah intelektualnya dari kedua orang tuanya sendiri. Dari ibunya, ia belajar dan dituntun dengan penuh *welas asih* dalam memahami fikih-fikih dasar melalui literatur klasik yang lazim diajarkan di pondok pesantren, seperti *Sullam al-Safīnah* karya Sālim ibn Samīr al-Ḥaḍramī, *Sullam al-Munājah* karya Muhammad Nawawi al-Bantani, *Sullam al-Taūfīq* karya al-Faqīh ‘Abd Allāh ibn Husain ibn Ṭāhir Ba’alawī al-Ḥaḍramī (1191-1272 H), dan sejenisnya. Sementara melalui bapaknya, ia belajar dan dibimbing secara intensif menelaah khazanah ilmu-ilmu keislaman, yaitu antara lain adalah *qawā’id fiqhiyyah* dan disiplin ilmu *balāghah*. Bahkan ia juga *ngangsu kaweruh* ilmu nahwu dan sharaf dari kakeknya—K.H. Syarifuddin Abd.

⁴ Marzuki Wahid & Abd Moqsith Ghazali, “Relasi Agama dan Negara: Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama”, *Istiqra’*, Vol. 04, No. 2, 2005, 175.

Shomad—mulai dari ragam pembahasan *grammar* Arab di dalam kitab *Ājurūmiyyah* karya Muḥammad al-Ṣanhājī hingga *Alfiyyah* karya Muḥammad ibn Mālik al-Andalusī.⁵ Dari simbah kakungnya inilah, Moqsith mulai familiar dengan struktur gramatikal bahasa Arab dan sedikit banyak ia implementasikan dalam proses pembacaan dan pemahamannya terhadap teks-teks keislaman, baik klasik maupun kontemporer.

Sebagai pemuda yang dicitakan menjadi generasi penerus bangsa yang berilmu dan berintegritas tinggi, Moqsith bersikukuh memacu niatnya untuk selalu bersemangat dalam belajar. Tercatat, selepas pembelajarannya bersama ayah, ibu, dan kakeknya, ia kemudian *nyantri* di pondok pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Sukorejo, Situbondo, Jawa Timur. Di pesantren yang didirikan pada 1914 M. ini, Moqsith mulai membangun kemandirian diri sekaligus memperdalam pengetahuan religiusitasnya yang sempat diperoleh saat masa-masa indah bersama keluarga. Di pesantren ini pula, ia tidak hanya fokus pada pendalaman kitab-kitab klasik, tetapi bahan-bahan bacaan yang sarat dengan wacana pembaruan juga ia lahap secara proporsional. Baginya, pembaruan bukanlah ajang untuk mendompleng popularitas personal, tetapi lebih merupakan tanggung jawab bagi setiap cendekiawan muslim untuk mengkontekstualisasikan ajaran agama dengan mempertimbangkan desain fenomena alam, sosial, dan budaya di masyarakat pada setiap

⁵ Faidah Umami, “Pluralisme Agama dalam al-Qur`an: Komparasi Pemikiran Abdul Muqsith Ghazali dengan Ali Mustafa Ya'qub terhadap Ayat-ayat Pluralistik”, (Tesis, Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2013), 49.

masanya. Dari pergumulannya di pesantren ini, Moqsith mulai mengenal fitur-fitur pemikiran progresif oleh para pemikir muslim Indonesia. Di antaranya adalah ide-ide cemerlang dari Gus Dur (K.H. Abdurrahman Wahid).

Selain *nyantri* di pondok pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Moqsith juga menimba ilmu serta *ngalap* berkah di beberapa pesantren di Jawa Timur. Semuanya ini ia lalui atas dasar kecintaannya terhadap ilmu. Ia ingat betul bahwa salah satu tanda-tanda orang yang akan mendapatkan ilmu bermanfaat adalah orang-orang yang senantiasa mencintai ilmu secara totalitas. Dengan ilmu, sesuatu yang dianggap ambigu akan terurai dengan hikmat tanpa menimbulkan seteru. Dengan ilmu pula, semuanya akan tampak indah tanpa harus dipoles dengan barang mewah. Oleh karena itu, ia berupaya semaksimal mungkin agar apa yang ia lakukan selalu bernapaskan ilmu. Potret genealogi intelektualnya ini memberikan sebuah gambaran bahwa basis keagamaan dan keimanannya terbangun kuat dari relung tradisi pesantren.

Karier pendidikan Moqsith tidak hanya berhenti di situ. Berbekal ragam disiplin ilmu keislaman yang diperoleh di pesantren dan kokohnya akidah yang tertanam sejak dini, lantas membuatnya optimis untuk menyelami dunia pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi. Pada waktu itu, ia berkesempatan meneguk ilmu di dua instansi sekaligus, yaitu Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara Jakarta dan Sekolah Tinggi Teologi Jakarta.⁶

⁶ Faidah Umami, "Pluralisme Agama dalam al-Qur'an, 50.

Setelah menamatkan pendidikan di dua perguruan tinggi tersebut, Moqsith kemudian melanjutkan studi magisternya dalam bidang Tasawuf di IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, hingga dinyatakan lulus pada tahun 1999 M. Selang beberapa waktu kemudian, ia menempuh ke jenjang S3 di Universitas yang sama dalam bidang Tafsir al-Qur'an. Namun, sebelum lulus dan menyanggah gelar doktor, Moqsith pada tahun 2002 berkesempatan mengikuti diskusi seputar persoalan agama-agama selama satu bulan di Amerika Serikat. Dua tahun berikutnya, 2004, ia mendapat kesempatan lagi untuk mengikuti perkuliahan selama satu semester di Universitas Leiden, Belanda.

Sepulang dari Belanda, Moqsith melanjutkan kembali studi S3-nya yang sebelumnya sempat cuti sebentar. Dengan penuh kesabaran dan ketekunan, ia akhirnya mampu merampungkan studinya ini pada tahun 2007 dengan karya disertasi berjudul "Pluralitas Umat Beragama dalam Kitab al-Qur'an: Kajian atas Ayat-ayat Pluralis dan Tak Pluralis". Dari sini, ia resmi menyanggah gelar doktoratnya dalam bidang Tafsir al-Qur'an. Dua tahun kemudian, disertasi ini diedit ulang dan diterbitkan oleh penerbit Kata Kita, dengan judul *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*.

Bagi Moqsith, menyanggah predikat doktor bukan berarti persinggungannya dengan dunia keilmuan telah paripurna, melainkan bebannya justru semakin berat karena harus mengemban tugas menyampaikan ilmu yang telah ia pelajari ke khalayak umum dalam bingkai khidmah kemanusiaan. Oleh karena itu, karier sebagai agen *nasyr al-'ilm* adalah jalan kehidupan yang ia tempuh selama ini.

Terhitung sejak tahun 2003-2005, Moqsith mengabdikan diri sebagai dosen di Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ) Jakarta. Setahun setelahnya, 2006, ia mengajar bidang keagamaan dan filsafat di Universitas Paramadina; dan menjadi dosen tetap di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah hingga sekarang.

Selain mengajar, Moqsith juga memiliki kesibukan lain yang tidak sedikit. Di antaranya adalah sebagai kordinator di Jaringan Islam Liberal (JIL), peneliti di Wahid Institute Jakarta, peneliti di The Religion Reform Project (RePro) Jakarta, pimpinan redaksi jurnal *Taswirul Afkar* di Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia-Nahdhatul Ulama (LAKPESDAM-NU), dan fasilitator atau narasumber terkait isu-isu gender, Hak Asasi Manusia (HAM), dan pluralisme. Bahkan, ia juga tergabung dengan beberapa lembaga seperti: Fahmina Institute, Rahima, Kapal Perempuan, Puan Amal Hayati, MADIA, IICIP, ICRP, PSIK, LSAF, LKAJ, IJABI, P3M, LAPAR (Makasar), YPKAM (Mataram), PUSAKA (Sumatera Barat), Putroe Kande (Banda Aceh), LABDA (Yogyakarta), dan ELSAD (Surabaya).⁷

Meski dengan berbagai kesibukan aktivitas yang padat merayap, Moqsith cukup efisien dalam *me-manage* waktunya untuk tetap produktif berkarya di bidang literasi. Tidak sedikit karya tulisannya yang dimuat di media cetak maupun elektronik, seperti di *website*, Koran Tempo, Kompas, Jawa Pos, Indo Pos, Duta Masyarakat, jurnal ilmiah, editor dan kontributor artikel beberapa buku antologi. Berikut ini adalah sebagian karya-karya Moqsith:

⁷ Faidah Umami, "Pluralisme Agama dalam al-Qur'an, 52.

1. Karya dalam bentuk buku:

- a. *Bincang tentang Agama di Udara* (Jakarta: MADIA, 2005);
- b. *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006);
- c. *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara* (Bandung: Mizan, 2006);
- d. *Fikih Anti Traifiking: Jawaban atas Berbagai Kasus Kejahatan Perdagangan Manusia dalam Perspektif Hukum Islam* (Cirebon: Fahmina Institute, 2006);
- e. *Dawrah Fiqh Perempuan: Modul Kursus Islam dan Gender* (Cirebon: Fahmina Institute, 2006);
- f. *Pluralisme Agama di Era Indonesia Kontemporer: Masalah dan Pengaruhnya terhadap Masa Depan Agama dan Demokrasi* (Malang: UIN Malang, 2007);
- g. *Metodologi Studi al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), buku ini ditulis bersama Luthfie Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla.
- h. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (Depok: Kata Kita, 2009);
- i. *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi* (Jakarta: ICRP dan Kompas Penerbit Buku, 2009);
- j. *Ibadah Ritual, Ibadah Sosial: Jalan Kebahagiaan Dunia-Akhirat* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2011), buku ini ditulis bersama Rahmat Hidayat dan Achmad Rifki.

2. Karya dalam bentuk sebuah suntingan buku:
 - a. *Dinamika NU: dari Mukhtar ke Mukhtar* (Jakarta: Kompas, 1999);
 - b. *Geger di Republik NU: Perubahan Wacana, Tafsir Sejarah, Tafsir Makna* (Jakarta: Kompas, 1999);
 - c. *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: JIL-Freedom Institute, 2005);
 - d. *Ijtihad Islam Liberal* (Jakarta: JIL, 2005).
3. Karya berupa artikel dalam buku antologi:
 - a. “*Iddah dan Ihdad dalam Islam: Pertimbangan Legal Formal dan Etik Moral*”, dalam Abd Moqsith Ghazali dkk, *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, (Jakarta: RAHIMA-LkiS, 2002);
 - b. “Reorientasi *Istinbath* NU dan Operasionalisasi *Ijtihad Jama’i*” dalam M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa’il*, (Jakarta: Lakpesdam NU, 2002);
 - c. “Merancang Kaidah (Ushul) Fikih Alternatif”, dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus (ed.), *Islam, Negara dan Civil Society* (Jakarta: Paramadina, 2005);
 - d. “Metodologi Islam Nusantara”, dalam KH. Abdurrahman Wahid dkk, *Islam Nusantara: dari Ushul Fikih hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015);
 - e. “*Ta’liqat* atas Fiqh Sosial Kiai Sahal”, dalam Umdah el-Baroroh & Tutik Nurul Jannah, (Pati: Pusat FISI IPMAFA, 2016).

4. Karya dalam bentuk artikel di jurnal ilmiah:

- i. “Relasi Agama dan Negara: Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama”, *ISTIQRO'*, Vol. 04, No. 01, 2005. Artikel ini ditulis bersama Marzuki Wahid.
- j. “Bumi Manusia dalam al-Qur'an”, *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 01/XXI/2012;
- k. “Fikih Mayoritas dan Fikih Minoritas: Upaya Rekonstruksi Fikih Lama dan Merancang Fikih Baru”, *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 31 Tahun 2012;
- l. “Corak Tasawuf al-Ghazali dan Relevansinya dalam Konteks Sekarang”, *Al-Tahrir*, Vol. 13, No. 1, Mei 2013;
- m. “Pemikiran Tasawuf Ibn Atha'illah al-Sakandari: Kajian terhadap Kitab *al-Hikam al-Atha'iyah*”, *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 32 Tahun 2013;
- n. “Tafsir atas Islam Nusantara: dari Islamisasi Nusantara hingga Metodologi Islam Nusantara), *Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 15, No. 02, 2016;
- o. “Kajian Tasawuf al-Harits Ibn Asad al-Muhasibi: Studi Kitab *al-Ri'ayah li Huquq Allah*”, *ISTIQRO'*, Vol. 15, No. 01, 2017;
- p. “Methodology of Deciding Fatwa in Islam: A Case Studi of Legal Decision Making in NU Organization”, *ISJOUST*, Vol. 1, No. 1, 2017;

Sederet karya tulisan Moqsith di atas menunjukkan bahwa pengabdianya terhadap ilmu cukup signifikan. Kontribusinya dalam

panggung pemikiran Islam di Indonesia sedikit banyak memberikan pengaruh yang tidak dapat dipandang sebelah mata. Berbagai apresiasi bahkan kritik yang diarahkan kepadanya tidak jarang muncul dari kalangan akademisi.⁸ Dan demikian itulah selang pandang tentang Abd Moqsith Ghazali.

B. Tinjauan Umum *Tafsir Ahkam* Karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd Moqsith Ghazali

1. Latar Belakang Penulisan

Tafsir Ahkam adalah karya akademik yang ditulis secara kolektif oleh Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali. Tafsir ini ditulis pada tahun 2014 dan menghabiskan waktu kurang lebih selama enam bulan. Tafsir dengan ketebalan 254 halaman dan 8 halaman romawi ini ditulis atas bantuan biaya dari Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

Penulisan *Tafsir Ahkam* ini dimaksudkan untuk mempermudah proses pembelajaran pada perkuliahan mahasiswa Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Syarif Hidayatullah, dalam memahami ayat-ayat ahkam melalui tinjauan penafsiran. Dalam artian, penulisan tafsir ini secara eksklusif dimaksudkan sebagai buku ajar bagi mata kuliah *Tafsir Ahkam* di Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta. Di samping itu, tafsir ini juga

⁸ Terkait kritikan terhadap pemikiran Abd Moqsith Ghazali, dapat dilihat di antaranya dalam: Asep Setiawan, "Pluralisme Agama dalam Perspektif al-Qur'an: Studi Kritis atas Pemikiran Abdul Moqsith Ghazali", (Skripsi: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011); Asep Setiawan, "Kritik atas Pemikiran Abdul Moqsith Ghazali tentang Keselamatan Non-Muslim", *TSAQOFAH*, Vol. 12, No. 2, November 2016.

merupakan tafsir pertama yang lahir dari rahim perguruan tinggi ini. Meski, sebelumnya pernah juga lahir *Tafsir Ahkam*, yaitu *Tafsir Ahkam: Ayat-ayat Ibadah* karya Muhammad Amin Suma, tetapi tafsir ini dikhususkan sebagai buku ajar pada Fakultas Syariah di perguruan tinggi yang sama.⁹

Buku *Tafsir Ahkam* ini sengaja ditulis oleh Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsiith Ghazali, karena memang keduanya adalah pengampu mata kuliah *Tafsir Ahkam*. Mereka berdua diamanahi untuk membuat buku ajar *Tafsir Ahkam* dengan ketentuan-ketentuan yang telah dibuat oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Syarif Hidayatullah. Dengan penuh komitmen untuk mengabdikan, Lilik yang dalam penulisan buku itu bertindak sebagai ketua, sementara Moqsiith sebagai anggota, keduanya saling bahu-membahu menyelesaikan proyek buku itu hingga kemudian paripurna dan diterbitkan oleh UIN Press.

2. Sistematika Penulisan

Secara eksplisit disebutkan dalam mukadimah/pendahuluan, bahwa *Tafsir Ahkam* karya Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsiith Ghazali ini memuat delapan bab pembahasan. *Pertama*, berisi pendahuluan yang menguraikan tentang persoalan teknis yang menjadi bagian dari kerangka dasar penyusunan buku ini, yaitu meliputi metode penafsiran, sumber penafsiran, dan bentuk penyajian. Ketiganya ini

⁹ Wawancara dengan Lilik Umami Kaltsum, via seluler, 12 September 2019.

diulas secara singkat sebagai gambaran awal terkait aspek metodologis yang hendak diaplikasikan dalam karya *Tafsir Ahkam* ini.¹⁰

Kedua, menjelaskan tentang ayat ahkam dan tafsir yang meliputi klasifikasi kandungan al-Qur'an. Penulis *Tafsir Ahkam* ini memberikan ketegasan bahwa sebelum mempelajari pandangan para ulama mengenai ayat-ayat ahkam dalam al-Qur'an, para pembaca harus mengetahui bahwa al-Qur'an bukanlah kitab hukum yang memuat semua detail-detail hukum dari setiap problematika kehidupan umat manusia. Tetapi al-Qur'an adalah kitab hidayah yang berfungsi memberikan pedoman dalam berbagai aspek kehidupan antara lain, aspek akidah, etika, sosial, ekonomi, ragam keteladanan kisah-kisah yang terkandung dalam al-Qur'an, dan aspek hukum.

Setelah mengetahui kandungan al-Qur'an, pembaca kemudian akan diarahkan pada ragam penafsiran ulama terkait ayat-ayat ahkam. Penyebab utama beragamnya penafsiran ayat-ayat ahkam ini muncul dari ayat-ayat ahkam yang tidak secara keseluruhan bersifat absolut (*qaṭ'ī*), melainkan sebagai besarnya justru bersifat relatif (*ẓannī*). Lalu sub bab berikutnya dalam buku *Tafsir Ahkam* ini adalah tema-tema hukum dalam al-Qur'an dan kitab atau buku yang memuat penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan *fiqhī*. Penjelasan terkait beberapa kitab atau buku *Tafsir Ahkam* dimaksudkan untuk mengetahui

¹⁰ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, (Ciputat: UIN Press, 2015), 4.

distingsi dari masing-masing, dengan buku *Tafsir Ahkam* yang ditulis oleh Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali.¹¹

Bab *ketiga* sampai bab *ketujuh* difokuskan pada kajian seputar ayat-ayat ahkam secara tematik, yaitu membahas mulai dari persoalan ekonomi, seperti zakat, infak dan sedekah, hingga sampai persoalan pidana, seperti kasus pembunuhan; mulai dari soal *alḥwāl al-syakhṣiyyah*, seperti nikah, talak, rujuk, bahkan nikah beda agama hingga soal perpindahan dan “kriminal” agama, seperti murtad bahkan *hirabah*. Dibahas pula masalah muamalat, seperti riba dalam perspektif al-Qur’an. Ini penting diketahui, mengingat setiap permasalahan itu kerap kali muncul dalam dimensi perbincangan publik bahkan tidak jarang didesakkan sebagai kebijakan publik, baik dalam bentuk perundang-undangan maupun peraturan daerah (Perda) di sejumlah kawasan di Indonesia.¹²

Disebutkan dalam pendahuluan, bahwa bab *kedelapan* merupakan penutup yang berisi kesimpulan dari seluruh pembahasan. Juga disampaikan pula saran-saran sebagai bahan pertimbangan untuk perbaikan di kemudian hari. Namun, dalam hal ini penulis sama sekali tidak menemukan sekelumit catatan kesimpulan dan saran dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali ini. Di bab *kedelapan* justru di sana dituliskan pembahasan mengenai ayat-ayat terkait perceraian yang memuat enam bahasan, yaitu ruang lingkup makna talak, faktor penyebab perceraian, al-Qur’an melegalkan

¹¹ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 4.

¹² Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 5.

perceraian, macam-macam talak, etika talak dan rujuk, dan masa *'iddah*. Setelah itu, kemudian ditutup dengan daftar pustaka. Ini menunjukkan bahwa penulisan *Tafsir Ahkam* ini dilakukan dengan kurangnya ketelitian yang serius. Atau bisa jadi, kekeliruan ini terjadi dari pihak pencetak. Namun, terlepas dari itu, kiranya harus segera diadakan revisi, agar kekeliruan itu tidak berkelanjutan dan atau memicu timbulnya kesalahpahaman dalam dunia intelektual.

Kedelapan bab tersebut masing-masing ditulis oleh Lilik dan Moqsith. Lilik dalam hal ini hanya menulis tiga bab, yaitu bab III (ayat-ayat terkait penggunaan harta benda), bab VII (ayat-ayat terkait pernikahan), dan bab VIII (ayat-ayat terkait perceraian). Sementara Moqsith menyumbangkan gagasannya pada lima bab, yakni bab I (pendahuluan), bab II (ayat-ayat terkait penggunaan harta benda), bab IV (ayat-ayat makar dalam al-Qur'an), bab V (tafsir atas ayat-ayat terkait pembunuhan), dan bab VI (berperang di jalan Allah).¹³

3. Bentuk Penyajian

Islah Gusmian dalam bukunya, *Khazanah Tafsir Indonesia*, mengemukakan bahwa bentuk penyajian dalam sebuah karya tafsir terklasifikasi menjadi dua macam, yaitu bentuk penyajian global (*ijmālī*) dan rinci (*tafṣīlī*). Maksud dari bentuk penyajian global adalah suatu bentuk uraian dalam penyajian karya tafsir di mana penjelasan yang disampaikan cukup singkat dan padat. Sementara bentuk penyajian rinci

¹³ Wawancara dengan Lilik Umami Kaltsum, via seluler, 12 September 2019.

adalah suatu bentuk paparan yang menitikberatkan pada uraian-uraian penafsiran secara detail, mendalam, dan komprehensif.¹⁴

Mengacu pada pemetaan Gusmian di atas, bahwa *Tafsir Ahkam* karya Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsiith Ghazali masuk dalam kategori bentuk penyajian secara *tafṣīlī* (rinci). Penentuan ini didasarkan pada pelacakan penulis pada setiap larik lembaran-lembaran di sejumlah halaman dalam *Tafsir Ahkam* karya dosen UIN Jakarta ini. Meskipun terkadang ditemukan juga bentuk penyajian global, tetapi bentuk penyajian secara rinci tetap mendominasi.

Salah satu contoh bentuk penyajian rinci dapat ditilik misalnya saat membincang terkait persoalan *bughāt* (makar). Sebelum mengkaji ayat tentang *bughāt*, Moqsiith terlebih dahulu memaknai kata *bughāt* melalui tinjauan etimologi dan terminologi. Tidak hanya terpaku di situ, Moqsiith juga melangkah sedikit lebih jauh ke ranah historis Islam di masa awal terkait tipologi orang-orang yang benar-benar divonis sebagai pemberontak pemerintahan yang sah. Tipologi ini kemudian ditarik ke dalam konteks Indonesia. Di mana, dahulu pasca kemerdekaan Republik Indonesia, terdapat orang-orang yang terlibat dalam DI/TII (Darul Islam/Tentara Islam Indonesia). Orang-orang ini oleh sebagian ulama dinyatakan sebagai kelompok *bughāt*, sebab mereka telah membangkang terhadap kepemimpinan Presiden Soekarno dan berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Belakangan juga telah dinyatakan bahwa kelompok maupun personal yang menolak Pancasila dan UUD

¹⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2013), 154-159.

1945 termasuk dalam kategori pemboikot yang boleh atau bahkan wajib diperangi.¹⁵ Demikian itulah paparan Moqsith sebelum memasuki pada inti persoalan ayat ahkam yang hendak dikaji.

Moqsith baru kemudian menyoal ayat tentang *bughāt*. Dalam hal ini, ayat utama yang dijadikan sebagai topik mengenai kasus *bughāt* adalah QS. al-Ḥujurāt/49: 9¹⁶. Ayat ini versi teks Arabnya tidak dicatat secara apa adanya, melainkan hanya ditulis teks terjemahannya dalam bahasa Indonesia. Penerjemahan ini dimaksudkan agar mempermudah pembaca awam dalam memahami ayat al-Qur'an. Tidak disebutkannya teks al-Qur'an ini bertujuan agar tidak terkesan mempertebal halaman. Teks al-Qur'an hanya disebutkan jika memang di situ terdapat lafal atau kata kunci yang harus diuraikan secara proporsional.

Moqsith dalam konteks persoalan *bughāt*, setelah menyebutkan terjemahan QS. al-Ḥujurāt/49: 9, ia kemudian mendeskripsikan berbagai macam pendapat ulama terkait aspek kronologis turunnya ayat ini. Setelah pembahasan ini dianggap cukup, Moqsith lantas menyimpulkan ayat itu dengan mengacu pada pendapatnya para mufasir klasik, seperti Abī al-Fidā' ibn Kašīr, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan al-Qurṭubī. Lebih lanjut, ia mendeskripsikan unsur-unsur yang harus terpenuhi sebagai barometer untuk mengeksekusi pelaku *bughāt*¹⁷. Namun, sebelum

¹⁵ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 73-74.

¹⁶ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَجَاهِلَا الْتَمِيزَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا وَتُجْزَىٰ عَنْ كُلِّ نَفْسٍ فَجَرُهُنَّ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۚ وَإِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ مِنَ الْغَائِبَاتِ فَأَخْبَرَكَ بِمَا كُنْتَ تُفْتَنُ فِيهِ فَاذْكُرْهُ يَوْمَ يُدْعَىٰ إِلَىٰ الْعَذَابِ ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

¹⁷ Unsur-unsur yang harus terpenuhi adalah (1) para pemberontak tidak tunduk pada kepala negara yang sah; (2) para pemberontak memiliki kekuatan untuk melakukan perlawanan; (3) para pemberontak mengangkat senjata untuk kepentingan melakukan perlawanan kepada negara.

eksekusi dilakukan, Moqsith tampaknya juga memberikan langkah bijak dalam menangani kasus ini. Ada empat langkah yang ia tawarkan, yaitu:

- a. Mengirim delegasi kepada para pemberontak untuk menginvestigasi motif penyebab terjadinya gejolak pemberontakan. Seandainya pemberontakan itu terjadi karena ketidak-tahuan mereka, maka solusinya adalah memberi kepaahaman kepada mereka tentang pentingnya patuh pada otoritas negara yang sejalan dengan kemaslahatan rakyat.
- b. Jika langkah pertama tidak berhasil, maka jalan dialog penting dilakukan sembari mengajak mereka untuk tunduk kepada kepala negara yang konsisten menjalankan amanat hukum di atas panji-panji kebenaran.
- c. Apabila langkah kedua juga gagal, maka langkah berikutnya adalah mengultimatum dan mengecam mereka jika memang mereka masih bersikukuh pada keputusannya untuk tetap memberontak.
- d. Jika ultimatum pun tidak digubris, maka tidak ada jalan lain kecuali memerangi mereka hingga mereka sadar dan bersedia secara suka rela untuk menataati kebijakan-kebijakan pemerintahan yang sah.¹⁸

Moqsith kemudian mengakhiri topik ini dengan mengajukan sebuah kesimpulan dari ulama bermazhab Malikiyah yang menerangkan bahwa memerangi para pemberontak terhadap pemerintahan yang sah, tidak serta-merta bertujuan membunuh, melainkan hanya untuk

¹⁸ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 79.

menyadarkan. Jika, semisal, dalam proses memerangi mereka terdapat unsur melukai, maka luka itu wajib diobati. Mereka yang tidak berhasil ditahan, tidak boleh menganegakan untuk membunuhnya. Demikian pula, tempat tinggalnya dan seluruh aset yang dimilikinya, juga tidak boleh dirusak atau dimusnahkan.¹⁹

4. Sumber Rujukan

Sebagai sebuah karya ilmiah, *Tafsir Ahkam* yang ditulis oleh Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali tidak terlepas dari keterkaitannya dengan karya-karya lain yang representatif. Karya-karya lain dihadirkan sebagai proses kelengkapan data informasi terkait obyek yang hendak dikaji kedua penulis *Tafsir Ahkam* ini. Semakin banyak referensi, maka akan semakin kaya pula informasi-informasi yang hendak disajikan dalam kesatuan bahasan yang utuh. Oleh karena itu, kehadiran sumber rujukan memberikan kontribusi yang cukup signifikan dalam sebuah karya ilmiah.

Secara eksplisit, disebutkan dalam mukadimah atau pendahuluan, bahwa terdapat sepuluh karya tafsir yang dirujuk Lilik dan Moqsith dalam karya *Tafsir Ahkam*nya. Sepuluh sumber rujukan karya tafsir yang dimaksud adalah: 1) *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya Abī 'Abd Allāh al-Qurṭubī (w. 671 H.), 2) *Maḥāṭib al-Gaib* karya Fakh al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H.), 3) *Ahkām al-Qur'ān* karya Abū Bakr Muḥammad Ibn al-'Arabī (w. 543 H.), 4) *Ahkām al-Qur'ān* karya Abū Bakr Aḥmad al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H.), 5) *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Abū al-Fidā'

¹⁹ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 80.

Ismā'īl ibn Kaṣīr (w. 774 H.), 6) *Rawāi' al-Bayān* karya 'Alī al-Ṣābūnī, 7) *Tafsīr al-Kasysyāf* karya Abī al-Qāsim al-Zamakhsharī (w. 538 H.), 8) *Tafsīr al-Qur`ān al-Hakīm* karya Muḥammad Rasyīd Riḍā (w. 1935 M.), 9) *Jāmi' al-Bayān 'an Ta`wīl Āyi al-Qur`ān* karya Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H.), 10) *Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhailī (w. 2015 M.).²⁰

Dipilihnya sepuluh sumber rujukan di atas tidak lain dan tidak bukan karena dipandang cukup representatif untuk mengungkap keragaman pandangan para ulama dalam menafsirkan ayat-ayat ahkam di dalam al-Qur'an. Tidak hanya itu, sepuluh referensi di atas juga mengilustrasikan akan keragaman lintas mazhab dalam penafsiran. Semisal *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur`ān* dan *Ahkām al-Qur`ān* karya Abū Bakr Muḥammad Ibn al-'Arabī mewakili nuansa penafsiran *fiqhī* bermazhab Mālikī. Sementara *Mafātīḥ al-Gaib* dan *Rawāi' al-Bayān* adalah bentuk penafsiran bermazhab Syāfi'ī, meskipun keduanya ini tetap toleran dengan mazhab lain.²¹

Sepuluh sumber rujukan di atas juga menggambarkan keragaman periodisasi pada setiap karya tafsir yang dirujuk. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta`wīl Āyi al-Qur`ān* misalnya, merupakan maha karya tafsir yang muncul pada era klasik. Sementara *Tafsīr al-Munīr* adalah wujud karya tafsir yang lahir di era modern-kontemporer. Bahkan, meskipun Lilik dan Moqsith bermazhab teologi Sunni, tetapi dalam *Tafsir Ahkamnya* ini mereka juga merujuk karya tafsir bergenre *i'tizālī* (Mu'tazilah), yakni

²⁰ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 6-7.

²¹ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 7.

Tafsīr al-Kasysyāf karya Abī al-Qāsim al-Zamakhsharī.²² Rujukan ini dimaksudkan sebagai upaya pengayaan dalam memahami ayat-ayat ahkam dari berbagai macam sudut pandang. Semakin banyak sumber yang dirujuk, maka akan semakin kaya gagasan-gagasan yang hendak dituangkan dalam bentuk tulisan.

Sepuluh sumber rujukan di atas sebenarnya tidaklah bersifat mutlak. Ada referensi lain yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam pendahuluan. Tetapi penulis menemukan referensi lain itu yang justru bertebaran pada larik-larik lembaran *Tafsir Ahkam* karya Lilik dan Moqsith. Mengenai data jumlah kitab atau buku yang—kecuali sepuluh sumber rujukan di atas—dirujuk dalam penafsiran Lilik dan Moqsith dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

No	Judul Kitab/Pengarang	Jumlah Sitasi dan Nomor Halaman
1	<i>Lubāb al-Ta`wīl fī Ma`ānī al-Tanzīl</i> : al-Khāzin	Dirujuk enam kali, pada halaman: 146, 161, 163, 167, 169, 195.
2	<i>Tafsir al-Misbah</i> : Quraish Shihab	Dirujuk enam kali, pada halaman: 97 (2x), 102, 109, 202, 207.
3	<i>Ensiklopedi Hukum Pidana Islam</i> (terj.): ‘Abd al-Qādir ‘Audah	Dirujuk enam kali, pada halaman: 115, 116, 119, 120 (2x), 122.
4	<i>Al-Umm</i> : al-Syāfī`ī	Dirujuk enam kali, pada halaman: 54, 202, 210, 215, 231, 241.

²² Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 7.

5	<i>Aisār al-Taḥāsīr: al-Juzāirī</i>	Dirujuk lima kali, pada halaman: 80, 83, 84, 91, 93.
6	<i>Tafsīr Āyāt al-Aḥkām: al-Sāyis</i>	Dirujuk lima kali, pada halaman: 82 (2x), 84, 86, 87.
7	<i>Asbāb al-Nuzūl: al-Wāḥidī</i>	Dirujuk lima kali, pada halaman: 117, 147, 156, 158, 198.
8	<i>Kifāyah al-Akhyār: Taqiyuddīn Abī Bakr</i>	Dirujuk empat kali, pada halaman: 53, 54, 116, 214.
9	<i>Iʿānah al-Ṭalibīn: Syaṭā al-Dimyāṭī</i>	Dirujuk empat kali, pada halaman: 92 (2x), 94, 200.
10	<i>Tafsīr al-Qurʿān: al-Samʿānī</i>	Dirujuk empat kali, pada halaman: 158, 168, 189, 192.
11	<i>Uṣūl al-Fiqh: Abū Zahrah</i>	Dirujuk tiga kali, pada halaman: 121, 135, 139.
12	<i>Rūḥ al-Maʿānī: al-Alūsī</i>	Dirujuk tiga kali, pada halaman: 96, 98, 104.
13	<i>Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʿān: al-Ṭabāṭabāʾī</i>	Dirujuk tiga kali, pada halaman: 98, 100, 103.
14	<i>Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz: Ibn ʿAṭīyah</i>	Dirujuk tiga kali, pada halaman: 181, 185, 190.
15	<i>Bi al-Qurʿan Nujaddidu al-Ḥayāh: Akram Riḍā</i>	Dirujuk tiga kali, pada halaman: 108 (3x).
16	<i>Al-Nukat wa al-ʿUyūn: al-Māwardī</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 162, 178.
17	<i>Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Taʿwīl: al-Baiḍāwī</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 144, 159.
18	<i>Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Taʿwīl: al-</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 170, 184.

	<i>Nasafī</i>	
19	<i>Tafsīr al-Marāghī: Muṣṭafā al-Marāghī</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 140, 198.
20	<i>Al-Taḥrīr wa al-Ṭanwīr: Ibn ‘Asyūr</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 128, 171.
21	<i>Maḥāsin al-Ta`wīl: Jamāl al-Dīn al-Qāsimī</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 100, 156.
22	<i>Marāḥ Labīd: Nawawi al-Bantanī</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 142, 194.
23	<i>Haruskah Hidup dengan Riba (terj.): Yusuf Qardhawi</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 58, 64.
24	<i>Argumen Pluralisme Agama: Moqsiṭh Ghazali</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 107, 109.
25	<i>Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Amir Syarifuddin</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 230, 237.
26	<i>Fiqh al-Sunnah: Sayyid Sābiq</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 84, 88.
27	<i>Pajak Itu Zakat: Masdar Farid Mas’udi</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 46, 47.
28	<i>Lā Ikrāh fī al-Dīn: Jaudat Sa’īd</i>	Dirujuk dua kali, pada halaman: 107, 110.
29	<i>Lisān al-‘Arab: Ibn Manzūr</i>	Dirujuk satu kali, pada halaman: 184.
30	<i>Mu’jam al-Wasīṭ: Ibrāhīm Muṣṭafā</i>	Dirujuk satu kali, pada halaman: 155.
31	<i>Al-Ta’rifāt: al-Jurjānī</i>	Dirujuk satu kali, pada halaman: 115.
32	<i>Al-Mufradāt fī Ḡharīb al-Qur`ān: al-Iṣfahānī</i>	Dirujuk satu kali, pada halaman: 144.

33	<i>Kamus Besar Bahasa Indonesia</i> : Anton M. Muhyono, dkk	Dirujuk satu kali, pada halaman: 115.
34	<i>Kontekstualisasi Ajaran Islam</i> : Munawir Sjadzali	Dirujuk satu kali, pada halaman: 65.
35	Dari Radikalisme Menuju Terorisme: Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naipospos	Dirujuk satu kali, pada halaman: 113.
36	<i>Fatḥ al-Wahhāb</i> : Zakariyyā al-Anṣārī	Dirujuk satu kali, pada halaman: 91.
37	<i>Uṣūl al-Syarī'ah</i> : Muḥammad Sa'īd al-'Asymāwī	Dirujuk satu kali, pada halaman: 200.
38	<i>Major Themes of the Qur'an</i> : Fazlur Rahman	Dirujuk satu kali, pada halaman: 109.
39	<i>Al-Qur'an Kitab Pluralis</i> : Jamal al-Banna	Dirujuk satu kali, pada halaman: 109.
40	<i>Dinamika Etika & Hukum Kedokteran</i> : Chisdiono M. Achadiat	Dirujuk satu kali, pada halaman: 151.
41	<i>Studi Hukum Islam Kontemporer</i> : Syamsul Anwar	Dirujuk satu kali, pada halaman: 150.
42	<i>Al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah</i> : al-Jazīrī	Dirujuk satu kali, pada halaman: 219.
43	<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> : al-Bukhārī	Dirujuk satu kali, pada halaman: 106.
44	<i>Syarḥ al-Nawawī 'alā Muslim</i> : al-Nawawī	Dirujuk satu kali, pada halaman: 187.
45	<i>Gharā'ib al-Qur'ān</i> : al-Naisābūrī	Dirujuk satu kali, pada halaman: 116.

46	<i>Fī Zīlāl al-Qur`ān</i> : Sayyid Quṭb	Dirujuk satu kali, pada halaman: 43.
47	<i>Tafsīr al-Azhar</i> : Hamka	Dirujuk satu kali, pada halaman: 215.
48	<i>Ensiklopedia al-Qur`an</i> : Quraish Shihab (Ed.)	Dirujuk satu kali, pada halaman: 186.
49	<i>Al-Kasyf wa al-Bayān `an Tafsīr al-Qur`ān</i> : Abū Ishāq al-Ša`ālabī	Dirujuk satu kali, pada halaman: 196.
50	<i>Laṭāif al-Isyārat</i> : al-Qusairī	Dirujuk satu kali, pada halaman: 197.
51	<i>Al-Naẓm al-Durar</i> : al-Biqā`ī	Dirujuk satu kali, pada halaman: 191.
52	<i>Faṭḥ al-Qadīr</i> : al-Syaukānī	Dirujuk satu kali, pada halaman: 168.
53	<i>Ma`ālim al-Tanzīl</i> : al-Baghawī	Dirujuk satu kali, pada halaman: 140.
54	<i>Tafsīr al-Qur`ān al-`Aẓīm</i> : Ibn Kašīr	Dirujuk satu kali, pada halaman: 76.

Penghitungan banyaknya kutipan tersebut didasarkan pada ungkapan eksplisit, baik dari Lilik maupun Moqsith, di sela-sela penafsirannya. Pengutipan tersebut ditulis dalam bentuk *innote* (catatan dalam). Dari 54 sumber rujukan ini, Lilik dan Moqsith tampaknya tidak konsisten terkait transliterasi²³ saat menuliskan sumber yang dirujuk

²³ Lilik dan Moqsith di sela-sela penafsirannya terkadang mentransliterasikan kata dari bahasa Asing. Tetapi transliterasi yang mereka aplikasikan justru terkesan serampangan. Ini tidak lain karena memang mereka tidak mencantumkan pedoman transliterasi yang baku untuk dijadikan sebagai acuan akurat dalam proses pentransliterasian.

dalam bentuk *innote*. Ketidak-konsistensianya ini tampak real ketika mereka mengutip sebanyak enam kali dari *Ensiklopedi Hukum Pidana Islam* (terj.) karya ‘Abd al-Qādir ‘Audah. Semisal mereka menuliskan catatan rujukan “‘Abd al-Qadir ‘Audah, II: 6”.²⁴ Di kesempatan lain, mereka mencatatkan “‘Abdul Qadir Awdah, II: 10”.²⁵ Dan di halaman lain lagi, mereka menuliskan “‘Abdul Qadir ‘Audah: t.t., II: 29-30”.²⁶ Bahkan dari 54 sumber rujukan di atas, ada sebagian yang dicatat dalam daftar pustaka. Terkadang ada yang ditampilkan di daftar pustaka, tetapi tidak dicantumkan di *innote*. Inilah bagian-bagian teknis yang membuat karya ini ada kesan ambiguitas.

Secara standar akademik, inkonsistensi dalam penulisan sumber rujukan tersebut tidaklah dapat ditolerir, sebab tulisan akademik haruslah memenuhi standarnisasi pedoman penulisan yang berlaku, sistematis, terstruktur, tidak ambigu, konsisten, dan ilmiah. *Tafsir Ahkam* karya Lilik dan Moqsith yang lahir dari rahim akademik dan untuk kepentingan bahan ajar akademik ini, masih membutuhkan banyak perbaikan teknis. Tujuannya tidak lain agar karya ini dapat dipertanggungjawabkan secara akademik pula.

5. Metode Penafsiran

Secara sederhana, yang dimaksud dengan metode penafsiran adalah tata kerja yang digunakan dalam proses penafsiran al-Qur’an.

²⁴ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 115.

²⁵ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 116.

²⁶ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 119, 120, dan 122.

Islah Gusmian dalam bukunya, *Khazanah Tafsir Indonesia*, membagi metode penafsiran ke dalam tiga bagian, yaitu metode tafsir riwayat, metode tafsir pemikiran, dan metode interteks. Metode tafsir riwayat adalah metode penafsiran yang data materialnya mengacu pada hasil penafsiran Nabi Muhammad yang ditarik dari riwayat pernyataan Nabi dan atau dalam bentuk *asbāb al-nuzūl* sebagai satu-satunya sumber data yang otoritatif. Sementara metode tafsir pemikiran adalah suatu cara menafsirkan al-Qur'an yang didasarkan pada kesadaran bahwa al-Qur'an, dalam konteks bahasa, sepenuhnya tidak lepas dari wilayah budaya dan sejarah—di samping bahasa sendiri memang sebagai bagian dari budaya manusia. Dan yang terakhir, metode interteks adalah suatu langkah menafsirkan al-Qur'an dengan menghadirkan teks-teks lain sebagai anutan dalam proses tafsir yang berfungsi menguatkan atau sebagai pembanding atas teks yang sedang ditafsirkan.²⁷

Mengacu pada pemataan Gusmian mengenai metode penafsiran, maka di sini dapat ditentukan bahwa terdapat dua metode penafsiran yang teraplikasi dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik dan Moqsith. Dua metode penafsiran yang dimaksud adalah metode tafsir pemikiran dan metode interteks. Sementara metode tafsir riwayat tidak dimasukkan dalam cara penafsiran Lilik dan Moqsith, karena memang karyanya, *Tafsir Ahkam*, tidak memposisikan sebagai acuan tunggal terkait pemahaman Nabi Muhammad atau sahabat terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Ini terlihat jelas misalnya, di sepanjang penafsiran Lilik dan Moqsith

²⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 213-250.

jarang sekali tampak pemahaman baik dari Nabi, sahabat, atau bahkan tabi'in terkait suatu ayat.

Dari setebal 254 halaman, karya *Tafsir Ahkam* Lilik dan Moqsith hanya ditemukan tiga penafsiran yang didasarkan pada pemahaman tabi'in dan atau fenomena di masa Nabi yang melatarbelakangi turunnya ayat dalam bingkai *sabab al-nuzūl*. Dari ketiga penafsiran ini, penulis hanya akan mengulas dua saja sebagai sampel metode tafsir dalam konteks ini. Tersebab, secara teknis ketiganya adalah sama. Dua penafsiran yang dijadikan contoh di sini, masing-masing membincang tentang persoalan bughat (QS. Al-Ḥujurāt/49: 9) dan jihad (QS. Al-Baqarah/2: 190). Terkait masalah bughat (QS. Al-Ḥujurāt/49: 9), Moqsith mengacu pada pemahaman Qatādah, Mujāhid, dan al-Kalabī tentang inti masalah turunnya ayat yang ia kutip dari al-Qurṭubī. Dan Moqsith kemudian mengakhiri dengan meminjam kesimpulan ibn Kašīr tentang intisari yang dimaksudkan dari ayat itu ditambah dengan uraian peristiwa relevansinya senada dengan ayat yang sedang dibahas.²⁸

Sementara mengenai masalah jihad (QS. Al-Baqarah/2: 190), Lilik mendeskripsikan aspek kronologis yang melatarbelakangi turunnya ayat ini yang disadur secara apa adanya dari kompilasi penafsiran al-Rāzī dan al-Qurṭubī.²⁹ Tetapi mengenai dua ayat yang dipahami melalui aspek *ma'sūr* ini, baik Lilik maupun Moqsith, sama sekali tidak memberikan komentar kritis apakah riwayat *sabab al-nuzūl* yang disadur

²⁸ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 75-76.

²⁹ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 160-161.

berstatus sahih atau tidak. Di samping itu, riwayat-riwayat itu juga tidak diadaptasi dari sumber yang secara eksklusif menghimpun riwayat *sabab al-nuzūl*. Al-Wāḥidī yang dikategorikan sebagai kitab *sabab al-nuzūl*, tidak menjadi perhatian serius Lilik dan Moqsith dalam menguraikan sisi-sisi penting seputar riwayat mengenai sebab-sebab turunnya ayat. Al-Wāḥidī yang dirujuk sebanyak lima kali, kesemuanya tidak mencerminkan indikasi pemahaman seputar riwayat terkait turunnya ayat. Inilah yang menjadi alasan kuat, mengapa metode tafsir riwayat tidak mengemuka atau tidak menjadi bagian terpenting dalam proses menafsirkan ayat-ayat ahkam.

Jadi, kembali lagi ke dua metode tafsir—metode tafsir pemikiran dan metode interteks—yang teraplikasi dalam *Tafsir Ahkam* ini. Baik metode tafsir pemikiran maupun metode interteks, keduanya saling bersinergi dalam mengkonstruksi sebuah pemahaman yang utuh dari ayat-ayat ahkam yang sedang ditafsirkan secara sistematis. Salah satu contoh, misalnya mengenai studi kasus tentang *hirabah*³⁰. Moqsith sebelum menerangkan lebih lanjut terkait persoalan ini, ia terlebih dahulu mengulas makna *hirabah* dari aspek etimologi dan terminologi, dengan data informasi dari *Lisān al-‘Arab* karya Ibn Manẓūr dan Sayyid Sābiq dalam *Fiqh al-Sunnah*nya. Dari pengertian yang didapat dari dua

³⁰ Sebagaimana dikutip Moqsith, Sayyid al-Sābiq mendefinisikan *hirabah* dengan “keluarnya gerombolan bersenjata di daerah Islam untuk membuat aksi anarki, menumpahkan darah, merampas harta, mengoyak kehormatan, merusak ekosistem lingkungan, membunuh binatang ternak yang berdampak pada hancurnya reputasi agama, dekadensi moral, dan diabaikannya perundang-undangan”. Lihat, Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 80-81.

litaratur ini, Moqsith kemudian menyimpulkan dengan mencoba mengaitkannya pada tindak kasus pidana korupsi dan terorisme, karena adanya kesamaan *illat*, yakni anarkis dan merusak tatanan ekonomi dan sosial kemasyarakatan.³¹

Selanjutnya, Moqsith baru memasuki ayat atau dalil yang erat kaitannya dengan persoalan *hirabah*, yaitu QS. al-Mā'idah/5: 33:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh dan atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar.

Untuk menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat tersebut, Moqsith pertama-tama mengutip penafsiran al-Sāyis dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, yang menerangkan bahwa memerangi Allah yang tersurat dalam ayat itu maksudnya adalah makna majazi. Dalam artian, tidak mungkin manusia bisa memerangi Allah, karena memang dari aspek materinya saja sudah berbeda. Jadi, dalam konteks ini bisa diarahkan pada orang-orang yang memusuhi kekasih Allah, dan pula orang-orang berbuat tindak negatif di masyarakat.³²

³¹ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 81.

³² Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 82.

Moqsith memandang bahwa penjelasan tersebut masih bersifat spekulatif. Ia masih mempersoalkan siapa sebenarnya yang dimaksudkan ayat tersebut mengenai orang-orang yang memerangi Allah? Untuk mengungkap ambiguitas ini, Moqsith mencoba untuk menelusuri sisi historis yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut dengan mengutip sumber data interteks dari al-Juzāirī, al-Qurṭubī, al-Sāyis. Ketiga mufasir ini, masing-masing tidak sama dalam menyampaikan informasi *sabab al-nuzūl* terkait obyek yang di-*khiṭāb*-i, meski jenis pelanggarannya medekati sama. Namun, terlepas dari *sabab al-nuzūl* ayat, Moqsith berkata bahwa pelaku *hirabah* harus dihukum dengan setimpal, tanpa memberikan dispensasi ataupun toleransi. Ada empat hukuman yang Moqsith kutip dari Sayyid al-Sābiq sesuai jenis pelanggaran pelaku *hirabah*, yaitu: (1) hukum bunuh bagi yang melakukan pembunuhan tanpa merampok; (2) hukum salib bagi yang melakukan pembunuhan sekaligus merampok; (3) hukum potong tangan dan kaki secara timbal balik bagi yang merampok tanpa membunuh; (4) hukum pengasingan bagi yang mengintimidasi seseorang tanpa merampok dan juga membunuh.³³

Dalam menganalisa kasus *hirabah* dari QS. al-Mā'idah/5: 33 berikut hukuman-hukumannya, Moqsith sesekali menampilkan metode tafsir pemikirannya dengan mencoba mengaitkan pada problem-problem kekinian, khususnya di Indonesia. Semisal terkait hukum pengasingan—yang dalam ayat ini dibahasakan *yunfau min al-arḍ*—Moqsith berpandangan bahwa dalam konteks Indonesia, pelaku *hirabah* bisa

³³ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 82-86.

diasingkan ke pulau-pulau tertentu, seperti Nusakambangan. Bisa juga diasingkan ke negara-negara lain. Tetapi, dalam konteks negara bangsa seperti sekarang, hukum pengasingan ke negara lain bukanlah merupakan tugas yang gampang. Oleh karena itu, Moqsith kemudian memberikan solusi bahwa dalam hal ini pendapat ulama Hanafiah-lah yang relevan untuk diterapkan dalam konteks sekarang, yaitu pengasingan bisa dilakukan dalam bentuk pemenjaraan.³⁴

Dari sini, dapat diidentifikasi bahwa metode tafsir pemikiran dan metode interteks saling beradaptasi dan bersinergi dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik dan Moqsith. Hal ini memiliki kesamaan dengan metode penafsiran al-Qur'an Kiai Ihsan Jampes yang tercatat dalam karyanya, *Sirāj al-Ṭālibīn*.³⁵ Dan juga sama dengan metode penafsiran Raden Penghulu Tafsir Anom V, dalam karya tafsirnya berjudul *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*.³⁶ Ulasan sekilas ini menunjukkan bahwa literatur tafsir di Indonesia, hampir tidak bisa melepaskan kaitan dengan karya tafsir lain yang lebih dulu, meski terkadang dibubuhi komentar-komentar individual secara mandiri. Metode interteks, sejauh dijadikan sebagai langkah perumusan konsepsi yang dapat dipertanggungjawabkan, dan tidak sebatas sebagai langkah pengkopian gagasan, maka metode ini

³⁴ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 86.

³⁵ Lihat, Moch. Arifin, "Rekonstruksi Intertekstualitas Penafsiran K.H. Ihsan Jampes terhadap Ayat-ayat al-Qur'an dalam kitab *Sirāj al-Ṭālibīn*", (Skripsi, Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Anwar Rembang, 2016).

³⁶ Lihat, Akhmad Arif Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta: Interteks dan Ortodoksi*, (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2012).

akan mampu memberikan warna tersendiri di dalam sebuah karya tafsir.³⁷

³⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 253.

BAB IV

KONSTRUKSI KONTEKSTUALITAS *TAFSIR AHKAM KARYA LILIK UMMI KALTSUM DAN ABD. MOQSITH GHAZALI*

A. Rancang Bangun Penafsiran Kontekstual dalam *Tafsir Ahkam*

Orientasi dari sub bab “rancang bangun penafsiran kontekstual dalam *Tafsir Ahkam*” ini dimaksudkan untuk menyoal mengenai bagaimana sesungguhnya langkah-langkah yang ditempuh Lilik Ummi Kaltsum dan Abd Moqsith Ghazali dalam mengkontekstualisasikan ayat-ayat ahkam dalam penafsirannya yang terdapat pada karya *Tafsir Ahkamnya*. Ulasan ini hendak menunjukkan pada kerangka metodologis tafsir kontekstual yang dibangun oleh kedua figur yang mengabdikan diri di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, tersebut dalam proses kreatifnya menafsirkan ayat-ayat ahkam.

Untuk mengetahui secara riil mengenai detail-detail bangunan penafsiran kontekstual yang teraplikasi dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd Moqsith Ghazali, di sini penulis akan mengacu pada sistematika penulisan yang terdapat dalam bab pendahuluan dalam *Tafsir Ahkam* ini. Di dalam pendahuluan disebutkan bahwa terdapat empat langkah sistematika penafsiran hingga sampai pada medan kontekstualisasi ayat.¹ Untuk mendapatkan gambaran yang representatif mengenai konstruksi kontekstualitas penafsiran yang terdapat dalam

¹ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, (Ciputat: UIN Press, 2015), 5-6.

Tafsir Ahkam, BAB III dalam karya tafsir ini akan dijadikan sebagai objek untuk mendeskripsikan persoalan ini, Empat langkah yang dimaksud adalah:

1. Menentukan tema dan menelusuri/menghimpun ayat-ayat terkait

Terkait penentuan tema, misalnya, dalam bab III disebutkan bahwa tema yang ditentukan adalah “ayat-ayat terkait penggunaan harta benda”. Tema ini kemudian dikembangkan menjadi tiga sub-tema, yakni infak, sedekah, dan zakat. Dari sini penentuan tema dianggap telah selesai dan paripurna. Tahap selanjutnya adalah menjelaskan aspek etimologis dan terminologis dari tiga sub-tema tersebut, lalu diikuti dengan menghimpun ayat-ayat al-Qur’an baik secara implisit maupun eksplisit yang menyinggung tentang persoalan infak, sedekah, dan zakat.

Mengenai sub-tema yang pertama, infak, terhimpun tidak kurang dari delapan puluh tujuh ayat yang tersebar di dalam al-Qur’an yang menyoal tentang pemaknaan kata infak serta derivasinya. Dari delapan puluh tujuh ayat ini, makna dari kata infak dan derivasinya adalah *lobang*, *munafik*, *menafkahkan harta kepada orang lain*, *nafkah suami kepada istri*, dan *mahar*. Delapan puluh tujuh ayat yang dimaksud secara lebih jelasnya adalah sebagai berikut:

Tabel.1
Makna Kata Infak dan Derivasinya

No	Makna	Surat dan Ayat
1	Lobang	QS. al-An’ām/6: 35.

2	Munafik	QS. Āli ‘Imrān/3: 167; QS. al-Ḥasyr/59: 11; QS. al-Taubah/9: 64, 67, 68, 73, 77, 97, dan 101; QS. al-Anfāl/8: 49; QS. al-Aḥzāb/33: 1, 12, 24, 48, 60, dan 73; QS. al-Ḥadīd/57: 13; QS. al-Munāfiqūn/63: 1, 7, dan 8; QS. al-Nisā’/4: 61, 88, 138, 140, 142, dan 145; QS. al-Fath/48: 6; QS. al-Taḥrīm/66: 9; QS. al-‘Ankabūt/29: 11.
3	Menafkahkan sesuatu kepada orang lain	QS. al-Kahfi/18: 42; QS. al-Ḥadīd/57: 7 dan 10; QS. al-Anfāl/8: 3, 36, dan 63; QS. al-Baqarah/2: 3, 195, 215, 219, 254, 261, 262, 264, 265, 267, 270, 272, dan 274; QS. al-Nisā’/4: 38 dan 39; QS. al-Ra’d/13: 22; QS. Fāṭir/35: 29; QS. al-Furqān/25: 67; QS. Saba’/34: 39; QS. al-Māidah/5: 64; QS. al-Taubah/9: 34, 53, 54, 91, 92, 98, 99, dan 121; QS. al-Naḥl/16: 75; QS. al-Ḥajj/22: 35; QS. al-Qaṣaṣ/28: 54; QS. al-Sajdah/32: 16; QS. al-Syu’arā’/42: 38; QS. al-Nisā’/4: 38; QS. Āli ‘Imrān/3: 92, 17, 117, dan 134; QS. Ibrāhīm/14: 31; QS. Muḥammad/47: 38; QS. al-Munāfiqūn/63: 7 dan 10; QS. Yāsin/36: 47; QS. al-Taghābun/64: 16; QS. al-Isrā’/17: 100.
4	Nafkah suami kepada istri	QS. al-Nisā’/4: 34; QS. al-Ṭalāq/65: 6 dan 7.
5	Mahar	QS. al-Mumtaḥanah/60: 10 dan 11.

Dari draf tabel di atas tampak bahwa kata infak dan derivasinya yang paling dominan muncul di dalam al-Qur’an adalah bermakna menafkahkan sesuatu kepada orang lain. Oleh karena itu, makna infak lazim dipahami sebagai tindakan peduli sosial yang diejawantahkan dengan memberikan sesuatu yang bermanfaat bagi orang lain.

Selanjutnya, sub-tema yang kedua, sedekah, terhimpun tidak kurang dari seratus tiga belas ayat yang tersebar di dalam al-Qur'an. Dari seratus tiga belas ayat ini, makna dari kata *ṣadaqah* dan derivasinya adalah *benar/membenarkan, sedekah, jujur, kedudukan, bagus, mahar, dan teman*. Seratus tiga belas ayat yang dimaksud secara lebih rincinya adalah sebagai berikut:

Tabel.2
Makna Kata *Ṣadaqah* dan Derivasinya

No	Makna	Surat dan Ayat
1	Benar/membenarkan	QS. Āli ‘Imrān/3: 3, 17, 39, 50, 81, 93, 95, 152, 168, 183; QS. al-Aḥzāb/33: 8, 22, 23, dan 24; QS. Yāsin/36: 25 dan 48; QS. al-Faḥ/48: 27; QS. al-Yūsuf/12: 17, 26, 27, 35, 46, 51, 82, dan 111; QS. al-Naml/27: 27, 49, 64, dan 71; QS. al-Baqarah/2: 23, 31, 41, 89, 91, 94, 97, 101, 111, dan 177; QS. al-Taubah/9: 43 dan 119; QS. al-‘Ankabūt/29: 3 dan 29; QS. Muḥammad/47: 21; QS. al-Zumar/39: 32, 33, dan 74; QS. al-Māidah/5: 46, 75, 48, 113, dan 119; QS. al-Anbiyā’/21: 9 dan 38; QS. Saba’/34: 20 dan 29; QS. al-Ṣaffāt/37: 37, 52, 105, dan 157; QS. al-Qiyāmah/75: 31; QS. al-Lail/92: 6; QS. al-Taḥrīm/66: 12; QS. al-Ma’ārij/70: 26; QS. al-Wāqī’ah/56: 57 dan 87; QS. al-Qaṣaṣ/28: 34 dan 49; QS. al-Munāfiqūn/63:10; QS. al-Nisā’/4: 47, 69, 87, 92, dan 122; QS. al-Isrā’/17: 80; QS. al-Aḥqāf/46: 4, 16, 22, dan 30; QS. Maryam/19: 41, 54, dan 56; QS. Ghāfir/40: 28; QS. al-An’ām/6: 40, 92, 143, dan 146; QS. al-Ḥijr/15: 7 dan 64;

		QS. al-A'rāf/7: 70, 106, dan 194; QS. Yūnus/10: 38 dan 48; QS. Hūd/11: 13 dan 32; QS. al-Sajdah/32: 28; QS. al-Dukhān/44: 36; QS. al-Jāsiyyah/45: 25; QS. al-Ḥujurāt/49: 15 dan 17; QS. al-Jum'ah/62: 6; QS. al-Mulk/67: 25; QS. al-Tūr/52: 34; QS. al-Qalam/68: 34; QS. al-Ḥasyr/59: 8; QS. al-Syu'arā'/26: 31, 154, dan 187; QS. al-Nūr/24: 6 dan 9; QS. al-Ḥadīd/57: 19; QS. Fatīr/35: 31.
2	Sedekah	QS. al-Māidah/63: 45; QS. al-Baqarah/2: 196, 263, 271, 276, dan 280; QS. al-Taubah/9: 58, 60, 75, 79, 103, dan 104; QS. al-Nisā'/4: 114; QS. al-Mujādalah/58: 12 dan 13; QS. Yūsuf/12: 88; QS. al-Aḥzāb/33: 35; QS. al-Ḥadīd/57: 18.
3	Jujur	QS. Maryam/19: 50; QS. al-Syu'arā'/26: 84; QS. Yūsuf/12: 46.
4	Kedudukan	QS. Yūnus/10: 2
5	Bagus	QS. Yūnus/10: 93
6	Mahar	QS. al-Nisā'/4: 4
7	Teman	QS. al-Syu'arā'/26: 101; QS. al-Nūr/24: 61.

Dari draf tabel di atas menunjukkan bahwa kata *ṣadaqah* dan derivasinya yang bermakna “sedekah” muncul pada delapan belas ayat di dalam al-Qur'an. Dari delapan belas ayat ini pula dapat disimpulkan bahwa *ṣadaqah* secara definitif adalah memberikan sesuatu yang bernilai manfaat kepada orang lain dengan mengharap rida Allah.

Berdasarkan uraian tabel di atas, sedekah dapat diklasifikasikan ke dalam dua bagian, sedekah sunnah dan sedekah wajib (zakat).²

Adapun sub-tema yang ketiga atau terakhir adalah, sedekah. Sub-tema ini terhimpun tidak kurang dari lima puluh tiga ayat yang termaktub di dalam al-Qur'an. Dari lima puluh tiga ayat itu, terdapat dua makna yang dimunculkan dari kata *zakāt* dan derivasinya, yakni *menyucikan*, dan *zakat*. Lima puluh tiga ayat yang dimaksud secara lebih detailnya adalah sebagai berikut:

Tabel.3
Makna Kata Zakat dan Derivasinya

No	Makna	Surat dan Ayat
1	Menyucikan	QS. al-Nūr/24: 21, 28, dan 30; QS. al-Syams/91: 9; QS. al-Nisā'/4: 49; QS. al-Najm/53: 32; QS. al-Baqarah/2: 129, 174, dan 232; QS. Āli 'Imrān/3: 77, dan 164; QS. al-Taubah/9: 103; QS. Ṭāhā/20: 76; QS. Fāṭir/35: 18; QS. al-Nāzi'āt/79: 18; QS. al-A'lā/87: 14; QS. al-Lail/92: 18; QS. 'Abasa/80: 3 dan 7; QS. Maryam/19: 19; QS. al-Kahfi/18: 19 dan 74.
2	Zakat	QS. al-Rūm/30: 39; QS. al-Kahfi/18: 81; QS. Maryam/19: 13, 31, dan 55; QS. al-Nūr/24: 37 dan 56; QS. al-Mu'minūn/23: 4; QS. al-Anbiyā'/21: 73; QS. al-Baqarah/2: 43; 83; 110; 177, dan 277; QS. al-Nisā'/4: 77; QS.

² Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsih Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 40-41.

		al-Hajj/22: 41 dan 78; QS. al-Mujādalah/58: 13; QS. al-Zumar/39: 20; QS. al-Taubah/9: 5, 11, 18, dan 71; QS. al-Nisā'/4: 162; QS. al-Māidah/5: 12 dan 55; QS. Luqmān/31: 4; QS. al-A'rāf/7: 156; QS. al-Aḥzāb/33: 33; QS. Fuṣṣilat/41: 7; QS. al-Bayyinah/98: 5.
--	--	--

Demikian itulah, langkah awal dari proses penelusuran atau penghimpunan ayat-ayat yang berkaitan dengan topik seputar infak, sedekah, dan zakat yang dijadikan sebagai pijakan dasar menuju penafsiran ayat-ayat ahkam , dengan membawanya pada domain kontekstualitas makna yang sejalan dengan perkembangan zaman.

2. Menafsirkan ayat dengan merujuk literatur tafsir klasik

Ketika membincang persoalan infak dalam QS. al-Baqarah/2: 267, perujukan terhadap literatur tafsir klasik dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd Moqsih Ghazali, sangat sedikit sekali ruang perujukan yang diberikan. Satu-satunya literatur tafsir klasik yang dirujuk adalah *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī. Sisi yang dirujuk dari *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* adalah untuk menjelaskan bahwa QS. al-Baqarah/2: 267 merupakan respons Allah terkait pertanyaan sebagian sahabat kepada Rasulullah Saw. mengenai obyek barang yang harus diinfakkan. Dalam hal ini jawaban yang disampaikan QS. al-Baqarah/2: 267 adalah *al-'afw*. Kata *al-'afw* ini oleh al-Qurṭubī ditafsirkan: segala sesuatu yang mudah, ringan, dan kelebihan dari

kebutuhan pokok sehari-hari. Dengan demikian, ayat ini pada dasarnya menjadi tolok ukur kedermawanan yang dibangun oleh al-Qur'an.³

Melalui ayat ini pula, al-Qur'an memberikan sugesti kepada para simpatisan bahwa siapapun bisa menumbuhkan kedermawanan pada diri mereka masing-masing, sebab yang disebutkan sebagai obyek derma dalam QS. al-Baqarah/2: 267 adalah *al-'afw* (kelebihan). Namun kenyataannya, dalam kehidupan sehari-hari di masyarakat, secara praktis untuk menerapkan satu kata dalam ayat ini sangat membutuhkan sebuah keyakinan dan niat hati yang cukup ekstra, sebab yang menjadi ukuran adanya kelebihan dari kebutuhan hidup sangat sulit ditetapkan. Masing-masing orang memiliki standar yang berbeda mengenai kelebihan dari kebutuhan hidupnya. Terlepas dari semua itu, secara garis besar, untuk mempraktikkan satu kata dalam ayat itu mutlak dibutuhkan keinginan kuat untuk melawan sifat pelit yang sudah menjadi sifat naluriah setiap insan.

3. Mempertajam penafsiran dengan riwayat *al-ma'sūr* dan pendapat fukaha

Penafsiran terhadap QS. al-Baqarah/2: 267, dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd Moqsith Ghazali ditemukan adanya penafsiran dengan memasukkan aspek *bi al-ma'sūr* di dalamnya. Meskipun, secara langsung—menurut penulis—riwayat *bi al-ma'sūr* ini sebetulnya tidak sinkron jika dijadikan sebagai dalil riwayat untuk memperkuat penafsiran atas QS. al-Baqarah/2: 267.

³ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 59.

QS. al-Baqarah/2: 267 turun dalam rangka menyerukan orang-orang beriman untuk menafkahkan sebagian rezekinya yang diperoleh dari hasil pekerjaannya, ataupun yang dihasilkan dari bumi. Sedangkan riwayat *bi al-ma'sūr* yang disampaikan dalam karya *Tafsir Ahkam* ini justru mengarah ke domain yang lain. Bagaimana tidak, dapat disimak substansi riwayat yang disampaikan adalah bahwa pada suatu ketika Rasulullah sempat membuat kaget para sahabatnya tatkala beliau bersabda bahwa orang-orang yang beriman wajib bersedekah sebanyak jumlah tulang-belulang yang ada pada dalam tubuh mereka. Bersamaan itu, orang-orang miskin mengadu kepada Rasulullah bahwa mereka tidak punya uang untuk bersedekah dengan jumlah sebanyak itu. Namun, tampaknya Rasulullah tetap menganjurkan mereka semua untuk bersedekah. Rasulullah bersabda bahwa senyum, bersikap baik, dan membantu orang lain termasuk bagian dari bersedekah.⁴ Jadi, materi sedekah cakupannya cukup luas. Intinya adalah menebar kebaikan, kemanfaatan, dan kemaslahatan bagi orang lain itulah esensi dari bersedekah.

Riwayat ini sangat jelas sama sekali tidak ada sinkorinasi dengan substansi dari QS. al-Baqarah/2: 267. Meski, sarana untuk berinfak sedekah itu luas dan banyak, tapi modal untuk berbagi antar sesama yang disampaikan QS. al-Baqarah/2: 267 hanyalah terfokus pada hasil yang diperoleh dari profesi terbaik seseorang, dan rezeki yang didapat dari bumi. Dengan demikian, penggunaan riwayat *bi al-ma'sūr* yang diaplikasikan dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd

⁴ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsih Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 59-60.

Moqsith Ghazali dipandang kurang selektif dalam memilih dan memilah riwayat yang proporsional untuk dijadikan sebagai sumber analisis penafsiran.

Terlepas dari ketidak-tepatan dalam penggunaan riwayat di atas, *Tafsir Ahkam* ini juga dihiasi oleh berbagai pendapat fukaha sebagai basis penguat atas penafsiran ayat-ayat ahkam. QS. al-Baqarah/2: 267 yang ditafsirkan dengan berbagai sudut pandang, juga tidak luput dari pengutipan pendapat para fukaha yang dipandang proporsional. Dalam hal ini misalnya, pendapat para ulama Mesir yang disadur oleh Yūsuf al-Qarḍāwī, dan kemudian dikutip kembali dalam *Tafsir Ahkam* ini untuk menjelaskan bahwa QS. al-Baqarah/2: 267 merupakan *naṣ ṣarīḥ* terkait wajibnya membayar zakat bagi siapapun yang memiliki profesi terbaik dalam pandangan syariat. Wajibnya zakat profesi ini karena adanya *illat* bahwa zakat profesi ini identik dengan penghasilan yang sudah mencapai satu nisab. Oleh karena itu, seseorang yang berpenghasilan lebih dari satu nisab, baik di awal maupun di akhir tahun, maka baginya wajib menunaikan zakat yang disebut dengan istilah “zakat profesi”.⁵

4. Mengkontekstualisasikan ayat dengan problem sosio-kultural di Indonesia

Hadirnya *Tafsir Ahkam* karya Lilik Umami Kaltsum dan Abd Moqsith Ghazali dimaksudkan dalam rangka membumikan nilai-nilai substantif al-Qur'an, yakni berupaya menghadirkan pemaknaan baru terhadap ayat-ayat ahkam sesuai dengan perkembangan zaman. Tugas

⁵ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 58.

ini kemudian disebut sebagai upaya mengkontekstualisasikan ayat-ayat ahkam berdasarkan problem sosio-kultural yang ada di Indonesia.

QS. al-Baqarah/2: 267, tepatnya pada teks “أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ” merupakan perintah untuk menafkahkan hasil usaha yang terbaik. Dalam literatur tafsir klasik disebutkan bahwa hasil usaha terbaik adalah yang dihasilkan dari usaha perdagangan. Namun, *Tafsir Ahkam* ini tampaknya memiliki paradigma yang berbeda dengan yang lain. Dijelaskan bahwa pada abad ketujuh, orang yang tidak memiliki harta kekayaan untuk bahan produksi, mungkin termasuk orang kaya, sehingga tidak terbayang untuk mengeluarkan zakat. Tapi, dalam konteks dewasa ini, banyak orang yang tidak memiliki harta kekayaan semacam itu, namun tetap memiliki penghasilan yang substansial. Oleh karena itu, pada masa sekarang berkembang penafsiran dengan munculnya hukum wajib atas zakat profesi, seperti profesi hakim, pengacara, ASN, dosen, jurnalis, dokter, politisi, dan sebagainya.⁶

Untuk membongkar alasan wajibnya zakat profesi tersebut, dalam *Tafsir Ahkam* ini dipaparkan analogi yang bersifat logis-humanis. Semisal, petani yang bekerja susah payah setiap harinya dengan penghasilan panen padi atau palawija yang tidak dapat dikalkulasi secara pasti diwajibkan membayar zakat 2,5% dari hasil panennya. Sedangkan politisi ataupun dokter, misalnya, yang gaji per-bulannya sudah nyata dipastikan hasilnya, bahkan gajinya itu *turah-turah* untuk mencukupi kebutuhan primer dan sekundernya setiap bulan, justru tidak diwajibkan

⁶ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsih Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 57.

membayar zakat. Ini tentu tidak *fair* bagi kemaslahatan umat.⁷ Oleh karena itu, upaya mengkontekstualisasikan QS. al-Baqarah/2: 267 sebagai pijakan Qur'ani atas wajibnya zakat profesi merupakan bukti nyata bahwa al-Qur'an selalu relevan bagi setiap masa dan tempat.

A. Tema-tema Penafsiran Kontekstual

Pada sub bab ini, penulis hendak menelisik praktik-praktik penafsiran kontekstual yang teraplikasi dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd Moqsith Ghazali dengan memfokuskan pada penafsiran terhadap QS. al-Baqarah/2: 215, QS. al-Baqarah/2: 267, QS. al-Baqarah/2: 188, dan QS. al-Māidah/5: 33. Sampel dari empat contoh penafsiran ini diambil berdasarkan pada penelaahan yang mendalam bahwa keempat penafsiran inilah dipandang cukup intens dalam membawa ayat-ayat al-Qur'an ke dalam dimensi kontekstualitasnya. Bahkan dalam tataran yang lebih jauh, materi-materi penafsiran yang diberikan berorientasi pada nilai-nilai humanis. Di samping itu pula, porsi-porsi penafsiran yang menggeliat di dalamnya cukup memberikan gambaran tentang *setting* lokalitas di mana tafsir ini diproduksi dan *background* bagaimana basis-basis keilmuan penafsir.

Selain keempat penafsiran yang disebutkan di atas, penulis nyaris sama sekali tidak menemukan kontruksi-kontruksi kontekstualitas penafsiran ayat-ayat ahkam yang terkaver dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd Moqsith Ghazali. Dengan demikian, jika mengacu pada sistematika penulisan buku *Tafsir Ahkam* ini yang secara

⁷ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 57.

sistematis telah diulas dalam tesis ini pada bab III, maka keempat penafsiran tersebut masing-masing merupakan hasil penafsiran Lilik Ummi Kaltsum dan Abd Moqsith Ghazali. Namun, dalam hal ini Lilik lebih dominan ketimbang Moqsith, sebab penafsiran terhadap QS. al-Baqarah/2: 215, QS. al-Baqarah/2: 267, dan QS. al-Baqarah/2: 188, merupakan produk penafsirannya. Sedangkan Moqsith hanya menghasilkan satu produk penafsiran kontekstual dari sekian banyak ayat-ayat ahkam yang ditafsirkannya, yaitu menafsirkan QS. al-Māidah/5: 33.

Menjadikan keempat penafsiran tersebut sebagai titik kefokuskan analisis dalam studi tesis ini merupakan suatu langkah yang arif dan representatif. Sebab, dari keempat penafsiran itulah rancang-bangun penafsiran kontekstual yang teraplikasi dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd Moqsith Ghazali setidaknya akan dapat diungkap secara akurat dan sistematis. Secara lebih detailnya, berikut penulis deskripsikan di bawah ini:

1. Interpretasi QS. al-Baqarah/2: 215 Terkait Persoalan Infak

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى
وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

Mereka bertanya kepadamu tentang apa yang mereka infakkan. Jawablah: “Apa saja harta yang kamu nafkahkan maka untuk ibu-bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan.” Dan apa saja kebajikan yang kamu lakukan, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahuinya.

Banyak di antara mufasir⁸ yang memaklumkan bahwa QS. al-Baqarah/2: 215 ini turun menyoal tentang problem sosial yang sedang dialami oleh ‘Umar ibn al-Jamūḥ al-Anṣārī. Pada suatu saat, yakni ketika kondisi fisik ‘Umar ibn al-Jamūḥ sudah tua renta, ia mendatangi Rasulullah Saw. untuk berkonsultasi mengenai suatu hal. ‘Umar ibn al-Jamūḥ kemudian mengutarakan maksudnya dengan bertanya: Wahai Rasulullah! Sesungguhnya aset kekayaanku sangatlah banyak. Oleh karena itu, apa yang seharusnya aku infakkan, dan kepada siapa infak⁹ itu kuberikan? Bersamaan dengan ini lantas turunlah ayat QS. al-Baqarah/2: 215.

⁸ Di antara sederet mufasir yang menginformasikan *sabab al-nuzūl* QS. al-Baqarah/2: 215 berkaitan dengan peristiwa yang dialami ‘Umar ibn al-Jamūḥ adalah: (1) ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’an*, (Riyād: Dār ‘Ālim al-Kutub, t.th.), 3: 36; (2) ‘Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Khāzin, *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), 1: 144; (3) Fakhruddin Muḥammad bin ‘Amr al-Tamīmī al-Rāzī, *Maḥāṣin al-Gaib*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 6: 24; (4) Ḥusnain Muḥammad Makhluḥ, *Ṣafwah al-Bayān li Ma’ānī al-Qur’an*, (Arab Saudi: t.p., t.th.), 51; (5) Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), 2: 130; (6) Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī, *Tafsīr al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2009), 126; (7) ‘Abd Allāh bin ‘Umar bin Muḥammad al-Syairāzī al-Syāfi’ī al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṡ al-‘Arabī, t. th.), 1: 136; (8) Abī Muḥammad al-Ḥusain bin Mas’ūd al-Baghawī, *Ma’ālim al-Tanzīl*, (Riyād: Dār Ṭayyibah, 1409 H.), 1: 245; (9) Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, (Kairo: Matba’ah Ḥasan ‘Abbās Zakī, 1999), 1: 241; (10) Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Māwardī, *al-Nukat wa al-‘Uyūn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t. th.), 1: 272.

⁹ Dalam *Kamus Ilmu Al-Qur’an* disebutkan bahwa infak secara etimologis adalah pengeluaran atau pembelanjaan dalam rangka memberikan harta untuk tujuan kebajikan. Sedangkan menurut terminologis, infak adalah sesuatu yang diberikan oleh seseorang guna untuk mencukupi kebutuhan

Selain itu ada juga riwayat lain yang menginformasikan mengenai sebab-sebab yang melatarbelakangi turunnya QS. al-Baqarah/2: 215 tersebut. ‘Aṭā’ bin Abī Rabāḥ¹⁰ meriwayatkan bahwa pernah salah seorang pria datang menemui Rasulullah Saw untuk berkonsultasi sebagai berikut: “*Sungguh aku mempunyai uang satu dinar.*” Beliau menjawab: “Nafkahkanlah untuk dirimu.” Pria itu bertanya lagi: “*Sungguh aku mempunyai uang dua dinar.*” Beliau menjawab: “Nafkahkanlah untuk keluargamu.” Pria itu bertanya lagi: “*Sungguh aku mempunyai uang tiga dinar.*” Beliau menjawab:

ekonomi orang lain, baik itu berupa uang, makanan, minuman, maupun sesuatu yang sejenis. Lihat Ahsin W. Al-Hafidz, *Kamus Ilmu Al-Qur’an*, (Jakarta: Amzah, 2012), 117.

¹⁰ ‘Aṭā’ bin Abī Rabāḥ lahir pada 27 H. dan wafat pada 114. Ia adalah salah satu dari sekian banyak santri-santrinya ‘Abd Allāh bin ‘Abbās. Ia dikenal sebagai sosok pribadi yang *ṣiqah* (sangat-sangat dapat dipercaya), *faqīh* (pakar di bidang hukum-hukum keislaman), kapasitas keilmuannya menyamudra dengan banyaknya hadis-hadis yang diriwayatkan dari para sahabat Nabi Saw. Tidak sedikit guru-guru besar yang hidup semasanya menyematkan beragam apresiasi kepada ‘Aṭā’ bin Abī Rabāḥ. Abū Ḥanīfah misalnya berkomentar demikian: “*Aku tak pernah melihat orang yang lebih utama dan kharismatik yang pernah kutemui ketimbang ‘Aṭā’ bin Abī Rabāḥ.*” Salamah bin Kuhail juga mengatakan: “*Aku tak pernah melihat satu orang pun yang berkhidmah terhadap ilmu agama dengan memurnikan niatnya karena Allah, kecuali ‘Aṭā’ bin Abī Rabāḥ.*” Pribadi ‘Aṭā’ juga masyhur sebagai sosok sangat rendah hati. ‘Abd al-‘Azīz bin Rafī’ bercerita bahwa pada suatu saat tat kala ‘Aṭā’ ditanya perihal satu masalah keagamaan, maka jawaban yang ia berikan adalah: “*Maaf, aku tidak tahu.*” Lalu ‘Aṭā’ ditanya kembali: “*Apakah kamu enggan memberikan jawaban berdasarkan nalar intelektual yang kamu miliki?*”. ‘Aṭā’ pun berkata: “*Sungguh aku malu kepada Allah jika dalam memutuskan suatu perkara di muka bumi ini dengan berpijak pada pendapatku.*” Sederet komentar yang mengarah pada ‘Aṭā’ bin Abī Rabāḥ tersebut menjadi saksi sejarah terhadap reputasi intelektualitasnya yang tidak lagi diragukan. Apalagi ia adalah murid tulen ‘Abd Allāh bin ‘Abbās, tentu hal ini menambah nilai kredibilitasnya dalam hal periwayatan, khususnya di bidang tafsir al-Qur’an. Lihat. Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.) 1: 85-86.

“Nafkahkanlah untuk buruhmu.” Pria itu bertanya lagi: “*Sungguh aku mempunyai empat dinar.*” Beliau menjawab: “Nafkahkanlah untuk kedua orangtuamu.” Pria itu bertanya lagi: “*Sungguh aku mempunyai uang lima dinar.*” Beliau menjawab: “Nafkahkanlah untuk keluarga dekatmu.” Pria itu bertanya lagi: “*Sungguh aku mempunyai uang enam dinar.*” Beliau menjawab: “Nafkahkanlah di jalan Allah; dan ketahuilah bahwa tahapan demi tahapan urutan penyaluran infak semacam ini adalah yang terbaik.”¹¹

Terdapat keterangan dalam *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* karya al-Suyūṭī bahwa kedua riwayat *sabab al-nuzūl* dari QS. al-Baqarah/2: 215 di atas oleh para perawinya diungkapkan dengan menggunakan redaksi (*ṣ̣ghat*) “*fa*”, yakni dengan menambahi “*fa’ ta’qībiyyah*” yang menunjukkan pada urutan suatu peristiwa. “*fa’ ta’qībiyyah*” ini kemudian digabungkan dengan kata “*nazala*”, sehingga menjadi (*فانزال/ fanazalat*) yang diungkapkan setelah menarasikan peristiwa tertentu yang melatarbelakangi turunnya ayat.¹² Penggunaan redaksi semacam ini dalam ranah disiplin ‘*ulūm al-Qur’ān*’ masuk ke dalam kategori penyebutan *sabab al-nuzūl* secara eksplisit (*naṣṣ ṣarīḥ fī al-sababiyyah*).¹³ Dengan demikian, tanpa diragukan lagi bahwa kedua riwayat *sabab al-nuzūl* di atas duanya diterima dan dianggap valid, meski *sabab al-nuzūl* yang

¹¹ Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), 69.

¹² Lihat ‘Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Ṣaqāfiyyah, 2002), 41.

¹³ Mochammad Arifin, *10 Tema Fenomenal dalam Ilmu Al-Qur’an*, (Jakarta: Quanta, 2019), 107.

kedua diriwayatkan oleh ‘Aṭā’ bin Abī Rabāḥ, salah seorang tabi’in murid Ibnu ‘Abbās. Al-Suyūṭī sebagaimana dikutip Afifuddin Dimiyati mengatakan bahwa salah satu yang dijadikan pijakan diterimanya riwayat *sabab al-nuzūl* adalah riwayat yang disampaikan oleh para tabi’in dengan menggunakan pola redaksi yang tegas.¹⁴ Jadi, kedua riwayat di atas berstatus valid dan tentu dapat dijadikan sebagai *sabab al-nuzūl* mikro untuk QS. al-Baqarah/2: 215.

Beberapa mufasir mencoba untuk mengulas secara lebih mendalam tentang maksud yang dikandung dalam QS. al-Baqarah/2: 215. Al-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Gaib* misalnya memulai diskusi dengan konteks pertanyaan yang dimunculkan dari ayat ini, yakni pertanyaan *māzā yunfiqūn* (apa yang mereka nafkahkan), bukan *man taṣarrafā al-nafaqah ilaihim* (kepada siapa nafkah itu diberikan). Namun, mengapa QS. al-Baqarah/2: 215 tidak hanya mencukupkan jawaban dari pertanyaan pertama (*māzā yunfiqūn*), tetapi justru juga memberikan keterangan secara sistematis terkait penyaluran harta yang diinfakkan.¹⁵ Padahal jika dicermati secara literal redaksi dari pertanyaan *māzā yunfiqūn*, maka jawaban yang tercatat dalam QS. al-Baqarah/2: 215 yang berbunyi *mā anfaqtum min khairin*, sesungguhnya sudah cukup menjadi jawaban dari pertanyaan *māzā yunfiqūn*. Namun faktanya tidaklah demikian. QS. al-Baqarah/2: 215 justru memberikan penjelasan sekaligus mengenai detail-detail

¹⁴ Lihat Afifuddin Dimiyati, *Mawārid al-Bayān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Sidoarjo: Lisan Arabi, 2016), 31,

¹⁵ Fakhr al-Dīn Muḥammad bin ‘Amr al-Tamīmī al-Rāzī, *Mafātīḥ*, 6: 24.

sasaran kepada siapa harta infak itu diberikan dengan cara yang makruf.

Menurut al-Rāzī, penjelasan mengenai orang-orang yang berhak menerima infak yang tercatat dalam QS. al-Baqarah/2: 215 tersebut merupakan bentuk penambahan yang berfungsi sebagai penyempurna dari hakikat pertanyaan yang disampaikan oleh si penanya. Di samping itu, infak tidaklah dianggap sempurna manakala tidak dilengkapi dengan adanya tindakan nyata yang mengarah pada pemberian harta kepada orang-orang yang berhak menerimanya. Oleh karena itu, ketika Allah Swt berfirman *fa li al-wālidain wa al-aqrabīn wa al-yatāmā wa al-masākīn wa ibn al-sabīl*, maka sesungguhnya itu merupakan penyempurna atau pelengkap atas jawaban *mā anfaqtum min khair*. Lebih lanjut, bahwa *mā* yang terdapat dalam kalimat *māzā yunfiqūn*, tidak hanya menunjukkan pada makna mengenai apa yang seharusnya diinfakkan, tetapi juga memasukkan pada ranah dimensi mengenai kaifiah pengalokasian harta untuk diberikan kepada siapa saja.¹⁶ Jadi, antara pertanyaan dan jawaban yang termaktub dalam QS. al-Baqarah/2: 215 tersebut mengandung aspek relevansi yang sangat mendalam. Ini menjadi bukti nyata bahwa al-Qur'an diturunkan sebagai penjelas terhadap segala sesuatu yang dialami oleh umat manusia.

Jika seseorang dalam upaya memahami QS. al-Baqarah/2: 215 didasarkan pada *sabab al-nuzūl*, dan tidak hanya terpaku pada

¹⁶ Fakhr al-Dīn Muḥammad bin ‘Amr al-Tamīmī al-Rāzī, *Mafātiḥ*, 6: 24.

teks literal suatu ayat, maka tentu ia tidak akan terjebak pada ambiguitas makna yang dimaksudkan dari teks ayat. Pertanyaan dari teks ayat *māzā yunfiqūn*, yang kemudian dijawab dengan *mā anfaqtum min khair*, dan sekaligus ditambah dengan adanya penjelasan *fa li al-wālidain wa al-aqrabīn wa al-yatāmā wa al-masākīn wa ibn al-sabīl*, tentu ini sama sekali tidak terkesan ambigu. Malah justru jawaban itu menjadi lengkap dan sempurna, sebab jika sudah dimengerti bahwa infak harus dengan menggunakan harta yang baik, lalu dilanjutkan pada tahapan pelaksanaan penyaluran infak secara terstruktur dan bersyarat yang harus diberikan kepada orang-orang yang disebutkan dalam QS. al-Baqarah/2: 215. Demikian inilah salah satu manfaat dari fungsi mengetahui *sabab al-nuzūl* suatu ayat, yakni memastikan makna al-Qur'an dan menghilangkan kerancuan (*al-wuqūf 'alā al-ma'nā wa izālah al-syak*).¹⁷

Melalui QS. al-Baqarah/2: 215 tersebut, Allah Swt. hendak memberikan wawasan kepada hamba-Nya mengenai tata tertib berinjak dengan baik dan benar sesuai tuntunan syariat. Alur skema berinjak yang penyalurannya didesain secara runtut—meliputi: *orang tua, kerabat terdekat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang sedang dalam menempuh perjalanan jauh*—ini sesungguhnya mengandung makna filosofis yang sangat dalam.

Infak diberikan kepada “orang tua” karena adanya kesinambungan bahwa lahirnya anak secara mutlak tidak lepas dari

¹⁷ Mu'ammar Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*, (Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015), 9.

campur tangan orang tua. Oleh karena itu, dalam hal nafkah, orang tua lebih didahulukan dalam hal itu. Apalagi orang tua sudah tidak mampu lagi untuk bekerja dan juga tidak mempunyai deposito untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari, maka memberi nafkah kepada orang tua sangat diutamakan dan bahkan diharuskan. Urutan berikutnya adalah infak diberikan kepada “kerabat terdekat”. Kerabat yang dalam hal finansial mengalami masa-masa kesulitan, maka ia berhak mendapatkan infak atas kerabatnya yang lebih mapan dari sisi ekonomi. Tersebab, di samping untuk mempererat tali silaturahmi, dalam Islam juga telah ditetapkan bahwa memberikan sesuatu kepada kerabat terdekat lebih afdal dari pada memberikannya kepada orang lain. Setelah “kerabat terdekat”, infak kemudian diberikan kepada “anak-anak yatim”, sebab mereka ini masih dalam usia anak-anak dan sudah ditinggal wafat ayahnya, yang tidak lain merupakan orang terpenting dalam hal bekerja mencukupi kebutuhannya. Urutan selanjutnya, infak diberikan kepada “orang-orang miskin”. Sebab, memberi nafkah kepada orang miskin merupakan salah satu bentuk solidaritas kemanusiaan yang sangat dijunjung tinggi dalam Islam. Sebab hidup ini adalah untuk berbagi kepada liyan yang lebih membutuhkan secara finansial. Orang-orang miskin posisinya ditempatkan setelah anak-anak yatim dalam mendapat bagian nafkah, sebab kebutuhan orang miskin masih bisa ditolerir, karena dimungkinkan mereka masih bisa bergerak untuk bekerja, sementara anak yatim tidak mungkin untuk bekerja. Orang terakhir yang berhak diberi nafkah adalah “orang-orang yang sedang dalam menempuh perjalanan jauh”. Mereka ini berhak diberi nafkah sebab dalam

perjalanan jauh terkadang orang-orang yang minim bekal sangat membutuhkan bantuan orang lain demi tercapainya tujuan yang sedang ditempuh. Semuanya itu dilakukan dalam rangka meringankan beban kehidupan orang lain yang tidak lain adalah salah satu bentuk ikhtiar insani untuk bertakarub kepada Allah Swt.

Mengenai QS. al-Baqarah/2: 215 tersebut, Quraish Shihab menegaskan bahwa ayat ini sesungguhnya tidak sedang berbicara mengenai cara efektif dalam membantu orang fakir, memerdekakan budak, membantu yang dililit hutang dan lain-lain yang dicakup oleh ayat yang menguraikan orang-orang yang menerima zakat (QS. Al-Taubah/9: 60), sebab infak yang dimaksudkan dalam QS. al-Baqarah/2: 215 tersebut adalah yang bersifat anjuran dan di luar kewajiban zakat. Oleh karena itu, penutup ayat tersebut berbicara secara umum mencakup siapa dan nafkah apapun selain harta, dan dengan redaksi yang menunjukkan kesinambungannya, yaitu *dan apa saja kebajikan yang kamu akan dan sedang lakukan, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahuinya*.¹⁸

Mayoritas mufasir dalam menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 215 di atas, rata-rata hanya berkuat pada persoalan mengenai mengapa yang ditanyakan adalah jenis, ciri atau syarat harta yang harus diinfakkan, tetapi jawaban yang diberikan justru melebar pada persoalan mengenai orang-orang yang berhak menerima harta dari infak. Para mufasir berupaya mengurai persoalan ini dengan cara

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 1: 486.

mencarikan titik relevansi antara pertanyaan dan jawaban dalam menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 215 tersebut, sehingga dapat ditemukan aspek kesinambungannya secara ilmiah. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa selama ini ragam penafsiran yang disampaikan oleh mayoritas mufasir masih mengalami stagnasi yang cukup kuat, sebab belum menyentuh pada dimensi pemaknaan lain yang lebih aplikatif dan sejalan dengan perkembangan zaman. Karena, sebagaimana diketahui bahwa teks-teks al-Qur'an pada hakikatnya selalu relevan dengan situasi dan kondisi di mana al-Qur'an itu berada. Dengan kata lain, untuk menjadikan al-Qur'an itu bersifat solutif, maka spirit al-Qur'an harus disejajarkan pemaknaannya dengan perkembangan zaman.

Keterbatasan serta kejumudan terhadap penafsiran QS. al-Baqarah/2: 215 di atas, diisi dengan lahirnya perspektif pembeda yang—menurut penulis—dalam konteks sekarang tentu dapat menumbuhkan semangat baru dalam tradisi penafsiran al-Qur'an. Perspektif pembeda itu muncul dari dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Umami Kaltsum dan Abd Moqsih Ghazali. Dalam menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 215, Lilik mengemukakan bahwa penerima infak ataupun sedekah sebetulnya tidaklah dibatasi, yakni bagi siapapun yang dinilai membutuhkannya. Namun, di luar itu ada prioritas yang diajarkan oleh al-Qur'an melalui QS. al-Baqarah/2: 215, yaitu secara

berurutan infak diprioritaskan bagi orang tua, kerabat/saudara terdekat, anak yatim, orang miskin, dan *ibn sabīl*.¹⁹

Menurut Lilik, keseluruhan orang-orang yang diprioritaskan menerima infak dalam QS. al-Baqarah/2: 215 di atas, tidak secara eksplisit teks ayatnya menyebutkan bahwa infak hanya diberikan kepada orang-orang Muslim. Dalam artian, teks ayat yang tercatat tidak mencerminkan adanya indikasi bahwa orientasi harta infak hanya ditujukan untuk orang tua yang status agamanya adalah Islam, saudara terdekat yang Muslim, anak yatim yang beragama Islam, orang miskin Muslim, dan *ibn al-sabīl* yang berakidah Islam. Teks ayat yang termaktub dalam QS. al-Baqarah/2: 215 tersebut hanya menerangkan bahwa infak sejatinya diberikan kepada orang tua, saudara-saudara terdekat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan *ibn al-sabīl*. Sama sekali tidak disebutkan adanya pengkhususan label “Islam” bagi kelima kelompok orang-orang ini sebagai pra-syarat untuk menerima harta infak. Oleh karena itu, dalam spektrum yang lebih luas dan mendalam, ayat ini sesungguhnya memberikan wawasan yang lebih arif bahwa infak sebetulnya boleh diberikan kepada non-Muslim, jika memang mereka sangat membutuhkan bantuan.²⁰

Jadi, yang menjadi prioritas penerima nafkah dalam QS. al-Baqarah/2: 215, bukanlah terletak pada status keislaman kelima

¹⁹ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 49-52.

²⁰ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*., 53.

kelompok orang-orang yang disebutkan di atas, melainkan terletak pada sisi kemanusiaannya yang lebih ditonjolkan. Gagasan yang disampaikan Lilik dalam penafsirannya mengenai persoalan infak tersebut pada dasarnya sejalan dengan konsep kebermanusiaan yang ditawarkan oleh Habib ‘Alī al-Jufri, yakni *al-insāniyyah qabla al-tadāyyun* (kemanusiaan sebelum keberagamaan).²¹ Sebuah perspektif mutakhir yang hendak mendeklarasikan bahwa mendahulukan nilai-nilai humanisme dalam kehidupan bermasyarakat mutlak dibutuhkan bagi setiap Muslim, sebab dengan itu akan dapat mempengaruhi tingkat kualitas keberagamaannya menjadi kafah dan sekaligus menjadikannya sebagai figur pembawa panji-panji risalah Islam yang *raḥmatan li al-‘ālamīn*.

Apa yang disampaikan Lilik melalui penafsirannya tersebut merupakan langkah progresif dalam memahami teks-teks al-Qur’an dalam dimensi kontekstualnya. Ia mencoba mencari titik relevansi dari setiap konstruksi teks-teks al-Qur’an dengan situasi dan kondisi pada saat teks-teks al-Qur’an itu ditafsirkan. Tujuannya adalah untuk menemukan makna yang lebih adaptif dengan perkembangan zaman sekaligus bersifat solutif bagi persoalan keumatan. Lilik—dalam penafsirannya itu—sama sekali tidak terjebak dalam diskusi-diskusi normatif yang bersifat tekstual dalam memahami ayat-ayat al-Qur’an. Bahkan ia sedikit demi sedikit mencoba melepaskan pengaruh dari tafsir-tafsir klasik dan juga pendapat-pendapat imam mazhab yang

²¹ Lihat secara komprehensif dalam ‘Alī Zain al-‘Ābidīn bin ‘Abd al-Raḥmān al-Jufri, *al-Insāniyyah Qabla al-Tadāyyun*, (Abu Dhabi: Dār al-Faḳīh, 2015).

tentu tidak lagi relevan jika diaplikasikan untuk menyoroti persoalan di masa sekarang. Oleh karena itu, upaya kontekstualisasi yang Lilik lakukan sebetulnya ingin membumikan al-Qur'an berdasarkan nilai-nilai humanisme yang dikandungnya. Dengan cara seperti itu, fungsi al-Qur'an sebagai kitab "petunjuk dan penyejuk" akan dapat dirasakan bagi penduduk bumi secara merata.

Lilik menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 267, dengan cara menyelami samudra keluasan serta keluwesan makna yang terkandung di dalamnya. Ia mencoba keluar dari pemahaman teks untuk membaca konteks pra dan pasca al-Qur'an diturunkan, lalu kembali kepada teks dengan membawa makna baru untuk diterapkan di masa sekarang. Mengenai persoalan infak yang—menurut interpretasinya terhadap QS. al-Baqarah/2: 267—boleh diberikan kepada non-Muslim berangkat dari penelaahannya terhadap *af'āl* Rasulullah Saw. yang tidak pernah membedakan orang yang beda agama. Orang buta yang setiap pagi selalu disuapi makanan oleh Rasulullah Saw. di sela-sela penyuaian, orang buta itu justru malah mencaci-maki Rasulullah Saw., namun Rasulullah Saw. selalu istikamah memberikan suapan makanan dan memperlakukannya atas dasar kemanusiaan. Bahkan, jauh sebelum kehidupan Rasulullah Saw. Islam juga telah memberikan gambaran yang arif mengenai sikap Nabi Ibrahim terhadap ayahandanya yang berbeda keyakinan dengannya, Nabi Ibrahim pun tidak serta-merta mengucilkannya, namun tetap berbakti dan memperlakukannya dengan baik.

Itulah asas-asas material yang dibawa Lilik untuk menafsirkan teks QS. al-Baqarah/2: 267 dan sekaligus konteks yang melingkupinya. Sebab, salah satu di antara orientasi kontekstual dalam penafsiran al-Qur'an adalah memposisikan non-Muslim sebagai *brother in humanity* (saudara kemanusiaan), bukan *brother in faith* (saudara seiman).²² Namun, dalam kehidupan sehari-hari, di berbagai tempat, praktiknya tidaklah demikian, sehingga tidak sedikit toleransi antar agama atas dasar kemanusiaan sangat sulit untuk diwujudkan. Akibatnya, timbullah sikap ketidak-pedulian yang fanatis terhadap orang-orang yang tidak sekata dan semakna dalam berkeyakinan.

2. Interpretasi QS. al-Baqarah/2: 267 Terkait Zakat Profesi

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

Wahai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah yang baik-baik sebagian dari hasil usaha kamu dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu nafkahkan darinya, padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memicingkan mata terhadapnya. Dan ketahuilah, Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji.

Banyak kasus yang melatarbelakangi turunnya QS. al-Baqarah/2: 267 tersebut. Di antaranya disebutkan dalam *Lubāb al-*

²² Didi Junaedi, *Menafsir Teks Memahami Konteks: Menelisik Akar Perbedaan Penafsiran terhadap al-Qur'an*, (Yogyakarta: Deepublish, 2016), 113.

Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl, bahwa ayat ini turun bemula tatkala Rasulullah Saw. menginstruksikan kepada khalayak publik untuk menunaikan zakat fitrah dengan menggunakan satu gantang kurma. Lalu salah seorang laki-laki datang membayar zakat fitrah dengan menggunakan kurma yang berkualitas buruk. Dari sinilah Allah Swt. menurunkan QS. al-Baqarah/2: 267 untuk membenahi tindakan laki-laki tersebut.²³ Kasus senada juga sempat dilakukan oleh para sahabat Rasulullah Saw. saat membeli makanan yang murah harganya, lalu makanan itu disedekahkan. Tindakan para sahabat ini kemudian disinggung oleh turunnya QS. al-Baqarah/2: 267.

Sementara al-Wāḥidī menuturkan bahwa QS. al-Baqarah/2: 267 turun untuk menyikapi perilaku sejumlah sahabat Ansar. Di mana, pada saat musim panen kurma tiba, orang-orang Ansar memilih kurma yang kualitasnya kurang layak untuk digantungkan pada tali di dua tiang masjid Rasulullah Saw. sebagai bentuk infak dari mereka. Kurma yang digantungkan itu kemudian dimakan oleh orang-orang fakir dari kelompok sahabat Muhajirin. Salah seorang dari sahabat Ansar sengaja dengan apa yang dilakukannya, dan ia juga mengira bahwa perbuatannya itu diperbolehkan dalam syariat Islam. Oleh karena itulah, QS. al-Baqarah/2: 267 ini turun berkenaan dengan orang-orang yang melakukan perbuatan yang kurang tayib tersebut.²⁴

²³ ‘Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 51.

²⁴ Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl*, 90.

Terkait fenomena yang terulas dalam *sabab al-nuzūl* di atas, QS. al-Baqarah/2: 267 sebetulnya ada titik korelasi yang saling melengkapi dengan QS. Āli ‘Imrān/3: 92²⁵. Jika QS. al-Baqarah/2: 267 menyerukan orang-orang beriman untuk berinfaq—baik wajib ataupun sunah—dengan material infak yang berkualitas baik menurut publik dan syariat, maka QS. Āli ‘Imrān/3: 92 menegaskan secara eksplisit bahwa seseorang tidak akan pernah meraih predikat kebaikan yang hakiki, sampai ia merelakan sebagai harta yang ia sukai untuk diinfakkan. Tentu harta yang disukai dalam konteks ini adalah harta yang harta/barang yang memiliki kualitas baik/berharga, bukan harta lebihan yang bernilai rendah.

Sebelum masuk pada pembahasan inti mengenai bagaimana QS. al-Baqarah/2: 267 dipahami dalam perspektif tafsir kontekstual oleh Lilik Ummi Kaltsum, di sini penulis terlebih dahulu mencoba menelaah sejumlah tafsir ayat ahkam karya intelektual Muslim Indonesia pada khususnya, dan tafsir al-Qur’an karya *mufasssārīn* Indonesia pada umumnya. Dari pembacaan terhadap sederet karya *Tafsir Ahkam* Indonesia yang penulis lakukan, tidak ditemukan adanya penafsiran yang menunjukkan bahwa QS. al-Baqarah/2: 267 ini menjadi dasar hukum wajibnya zakat profesi.²⁶ Namun, ada satu

²⁵ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

²⁶ Lihat misalnya pada: Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur’an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Ahkam dalam al-Qur’an*, (Jakarta: Penamadani, 2005); Abdul Halim Hasan, *Tafsir Al-Ahkam*, (Jakarta: Kencana, 2006); Syibli Syarjaya, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2008); Kadar M. Yusuf, *Tafsir Ayat Ahkam: Tafsir Tematik Ayat-ayat Hukum*, (Jakarta: Amzah, 2011); Mardani, *Ayat-ayat Tematik Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Press,

indikasi yang mengarah pada penafsiran terkait zakat profesi dalam *Tafsir Ahkam* yang ditulis oleh Mardani. Dalam menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 267, Mardani mengemukakan bahwa teks “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ” maksudnya adalah Allah memerintahkan orang-orang yang beriman untuk menafkahkan atau membayar zakat dari sebagian penghasilan yang baik-baik (yang halal), yang diperoleh dari apa yang telah mereka usahakan. Lebih lanjut, Mardani mencontohkan bahwa salah satu *output* dari “مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ” bisa berupa “uang” sebagai gaji dari pekerjaan yang telah dilaksanakan.²⁷

Jika dianalogikan secara ilmiah, maka “uang” yang dimaksudkan Mardani dalam penafsirannya adalah upah yang diterima seseorang atas jasa yang telah didedikasikan kepada institusi atau perusahaan yang ditempatinya. Oleh karena itu, Pegawai Negari Sipil (PNS), direktur, arsitektur, kontraktor, dokter, penulis *best seller*, Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), dan profesi sejenisnya, masuk dalam naungan *khiṭāb* QS. al-Baqarah/2: 267. Dari situ, kemudian muncullah hukum baru yang disebut dengan istilah “zakat profesi”.

Selain *Tafsir Ahkam* yang ditulis Mardani, wacana mengenai wajibnya zakat profesi juga disampaikan Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah*. Shihab menuturkan bahwa dari teks يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ yang perlu digarisbawahi adalah bahwa barang

2011); Luthfie Abdullah Ismail, *Tafsir Ayat-ayat Hukum*, (Bangil: Elbina, 2014).

²⁷ Mardani, *Tafsir Ahkam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 66.

yang dinafkahkan hendaknya *yang baik-baik*. Namun tidak semuanya dinafkahkan, melainkan cukup sebagai saja. Perintah berinfak ini ada yang bersifat wajib dan ada pula yang berupa anjuran. Dan tidak kalah pentingnya adalah yang dinafkahkan harus *dari hasil pekerjaan orang-orang beriman*.²⁸

Lebih lanjut, Shihab menegaskan bahwa hasil pekerjaan orang-orang beriman itu bermacam-macam. Bahkan, dari hari ke hari bisa saja muncul usaha-usaha baru yang belum pernah dikenali sebelumnya, seperti misalnya usaha jasa dan keanekaragamannya. Jika memahami perintah dalam ayat ini dengan pengertian perintah wajib, maka semua hasil usaha apapun bentuknya, wajib dizakati. Termasuk juga dalam hal ini gaji yang diperoleh seorang pegawai, jika memang gajinya telah memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan dalam konteks zakat.²⁹ Dari sini dapat disimpulkan bahwa Quraish Shihab menyepakati adanya zakat profesi diwajibkan dalam Islam.

Penafsiran QS. al-Baqarah/2: 267 mengenai zakat profesi dalam literatur tafsir Indonesia sangat jarang dijumpai. Apalagi dalam literatur *Tafsir Ahkam* di Indonesia, bisa dibilang mustahil ditemukan. Namun Lilik dalam karya *Tafsir Ahkam*nya, tampaknya konsen dalam membahas persoalan ini. Sehingga ini menjadi aspek kebaruan tersendiri dalam lingkup *Tafsir Ahkam* di Indonesia.

²⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, 1: 576.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, 1: 577.

Menyoal teks ayat *أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ*, Lilik menafsirkan bahwa ayat ini menerangkan perintah untuk menafkahkan hasil usaha terbaik dari suatu usaha atau pekerjaan. Lilik kemudian melakukan analisis observatif dengan mengatakan bahwa dalam literatur klasik disebutkan, hasil usaha itu dengan berdagang. Pada abad ketujuh, seorang yang tidak memiliki harta kekayaan untuk produksi mungkin termasuk orang kaya, sehingga tidak terpikir untuk mengeluarkan zakat. Namun, di masa sekarang, abad ke-21, banyak orang yang tidak memiliki harta kekayaan seperti itu, akan tetapi memiliki investasi penghasilan secara substansial. Oleh karena itu, dalam konteks dewasa ini penafsiran terhadap ayat *أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ*, harus diperbarui sejalan dengan konteks pada masanya. Melalui upaya mengkontekstualisasikan ayat ini, muncullah terminologi hukum baru yang disebut dengan “zakat profesi”, bagi orang-orang yang berprofesi sebagai hakim, politisi, dokter, dosen, dan lain seterusnya.³⁰

Perkembangan penafsiran seperti ini, menurut Lilik, sangat dibutuhkan, dan merupakan ‘kemunafikan’ jika tidak direalisasikan, sebab akan menimbulkan diskriminasi atau ketidakadilan, jika penafsiran semacam ini tidak diangkat ke permukaan di masa sekarang. Bagaimana tidak, seorang petani yang susah payah setiap harinya dengan hasil panen yang tidak dapat dipastikan, justru dibebani dengan harus membayar zakat 2,5% dari hasil panennya.

³⁰ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 57.

Sedangkan dokter, misalnya, yang hasil gaji perbulannya melebihi kebutuhan primer dan sekunder bulanannya.³¹

Untuk memperjelas penafsirannya tersebut, Lilik kemudian menghadirkan pendapat al-Qarḍāwī di sela-sela penafsirannya. Bahwa ada dua profesi yang menghasilkan uang untuk selanjutnya wajib dizakati. *Pertama*, pekerjaan yang dikerjakan sendiri berdasarkan keahliannya, seperti profesi sebagai penjahit, desainer, seniman, dosen, dan lain-lain. *Kedua*, pekerjaan yang dikerjakan seseorang untuk pihak lain, baik pemerintah atau perusahaan swasta lalu memperoleh gaji tertentu, seperti para pegawai negeri atau swasta.³²

Namun, di luar kapasitasnya dalam mengelaborasi teks ayat *أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ* terkait diwajibkannya zakat profesi, Lilik tampaknya masih diambang kedilemaan dengan mempersoalkan mengenai berapa besaran zakat yang harus dibayar oleh orang-orang yang berprofesi seperti di atas. Dan bagaimana pula teknik penghitungannya yang diterapkan. Meski dewasa ini telah ditawarkan beragam formula untuk menghitung harta kekayaan seseorang dari hasil profesi, namun menurut Lilik, cara penghitungan itu belum solid dan akurat untuk diterapkan secara luas.

58. ³¹ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsiṭh Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 57-

³² Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsiṭh Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 58.

Terlepas dari masih rapuhnya teknis pelaksanaan zakat profesi di atas, namun teks ayat *أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ* dari QS. al-Baqarah/2: 267 telah menunjukkan indikasi yang kuat bahwa zakat profesi telah disinggung oleh al-Qur'an sejak 14 abad yang lalu. Ini menunjukkan sekaligus menjadi sebuah peringatan bagi Muslimin di masa sekarang, jika hukum zakat profesi tidak diterapkan dalam konteks dewasa ini, maka hal itu merupakan sebuah kenafian dan pengingkaran terhadap nilai-nilai sosial yang terkandung di dalam al-Qur'an. Oleh karena itu, gagasan progresif yang disampaikan Lilik melalui penafsirannya terhadap QS. al-Baqarah/2: 267 yang dibukukan dalam karyanya, *Tafsir Ahkam*, merupakan wujud sumbangsihnya dalam meng-*update* hukum-hukum Islam sekaligus membumikan nilai-nilai al-Qur'an pada sektor khazanah *Tafsir Ahkam*.

3. Interpretasi QS. al-Baqarah/2: 188 Terkait Kasus Suap dan Gratifikasi

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِنَأْكُلُوا فَرِيقًا
مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Janganlah kamu memakan harta kamu, antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebagian dari pada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui.

QS. al-Baqarah/2: 188 merupakan rumpun ayat *madaniyyah* yang turun berkaitan dengan kejadian yang dialami pada diri Qais bin 'Ābis al-Kindī dan 'Abdān bin Asywa' al-Ḥaḍrāmī. Di mana kedua

orang ini saling berseteru di hadapan Rasulullah Saw. demi memperebutkan hak kepemilikan tanah. Qais dalam hal itu berposisi sebagai pihak yang dituntut, sementara ‘Abdān adalah pihak penuntut. Pihak Qais bersikeras agar tanah itu benar-benar menjadi miliknya, sehingga ia berani mengutarakan dalih-dalih yang di sertai dengan sumpah-serapah. Dari fakta peristiwa inilah Allah Swt. kemudian menurunkan QS. al-Baqarah/2: 188 sebagai bentuk responsif terhadap fakta kejadian yang dialami Qais bin ‘Ābis al-Kindī dan ‘Abdān bin Asywa’ al-Ḥaḍrāmī.³³

Meski secara spesifik QS. al-Baqarah/2: 188 turun untuk menyikapi perilaku yang diperbuat Qais dan ‘Abdān, namun sejatinya ayat ini tetap berlaku sebagaimana keumuman redaksi yang diungkapkan. Dalam artian, ayat ini diperuntukkan sekaligus sebagai peringatan keras bagi semua umat agar tidak sekali-sekali memakan harta dengan cara mendapatkannya yang tidak dibenarkan oleh syariat Islam.³⁴ Jadi, yang dijadikan pedoman dari ayat ini bukan terletak pada objek yang di-*khiṭābi* saat pertama kali ayat ini diturunkan, melainkan terletak pada konstruk redaksinya yang bersifat universal. Dalam disiplin ‘*ulūm al-Qur’ān*, kaidah yang diterapkan dalam ayat ini adalah *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafẓ la bi khuṣūṣ al-sabab*.

³³ Lihat Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl*, 55; dan juga, ‘Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl*, 34.

³⁴ Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Syaukānī, *Faṭḥ al-Qadīr: al-Jāmi’ baina Faniyyi al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr*, (t.t.: t.p., t.th.), 1: 342.

Menurut Lilik, QS. al-Baqarah/2: 188 tersebut dari aspek substansi material yang terkandung di dalamnya, masih sangat relevan jika dikontekstualisasikan untuk merespons problem keumatan di masa sekarang, khususnya di Indonesia. Lilik memandang bahwa fenomena gratifikasi atau suap di Indonesia seakan menjadi hal yang lumrah. Fenomena ini sebagai alternatif yang bisa dikatakan sudah ‘mentradisi’ bagi orang-orang yang dibutakan mata hatinya demi meraih apa yang mereka inginkan tanpa merenungkan akibatnya.³⁵ Di samping dampak ukhrawinya yang cukup nyata kelak bagi gratifikator dan orang-orang yang terlibat di dalamnya, dampak duniawinya juga dapat langsung dirasakan. Semisal, rapuhnya sendi-sendi keadilan, menipisnya integritas amanah, melemahnya tatanan prosedural yang baku dengan hadirnya uang ‘pelicin’, yang kaya semena-mena dan yang miskin semakin prihatin, dan seterusnya.

Bagi Lilik, QS. al-Baqarah/2: 188 merupakan satu-satunya ayat yang secara eksplisit mengilustrasikan fenomena suap-menyuap. Menurutny, ada dua hal yang patut dicermati dari ayat ini. *Pertama*, terkait teks *وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ* yang derivasinya adalah *أَكَلَ* (*akala*), maknanya tidak hanya ‘memakan’, tetapi juga bisa bermakna mengambil dan atau menguasai. Mayoritas mufasir mengemukakan bahwa tujuan utama penggunaan kata ini untuk memenuhi kebutuhan pokok dalam kehidupan sehari-hari yang poin utamanya adalah urusan makan atau pemenuhan energi pada tubuh. Sementara obyek

³⁵ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 65.

larangan ‘memakan’ dalam ayat ini dibentuk dari kata أموال (*amwāl*). Makna yang tercakup dari kata أموال (*amwāl*) ini bisa berarti uang, nilai, atau benda yang dimiliki seseorang. Dalam konteks sekarang, khususnya di Indonesia, alat tukar utama adalah uang, dan barometer kekayaan seseorang juga dihitung dari banyaknya uang, maka makna أموال (*amwāl*) di sini selalu berhubungan dengan uang dalam praktik suap-menyuap di Indonesia.³⁶

Sedangkan kata بَيْنَكُمْ mengilustrasikan bahwa praktik suap-menyuap menghadirkan adanya kedua belah pihak (penyuap dan disuap) yang saling bersepakat untuk melakukan penyimpangan dalam sebuah tindakan. Jadi, tanpa keterlibatan orang lain yang pro, fenomena gratifikasi atau suap-menyuap tidak akan pernah terealisasi secara terstruktur. Selanjutnya adalah kata الْبَاطِل (*al-bāṭil*). Kata ini menunjukkan bahwa fenomena suap-menyuap merupakan tindakan yang tidak dibenarkan oleh syariat Islam, sebab di dalamnya terdapat interaksi terselubung yang memanfaatkan situasi dan kondisi dalam rangka pemenuhan hawa nafsu serakah semata. الْبَاطِل inilah sejatinya merupakan *keyword* al-Qur’an untuk memperingatkan masyarakat agar tidak menggunakan hartanya dengan cara bernegosiasi secara terlarang.³⁷

Kedua, terkait teks وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا قَرِيبًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِإِذْنِهِمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. Fragmen ayat ini menurut Lilik merupakan lanjutan

³⁶ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 66.

³⁷ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 67.

dari larangan yang disebutkan pada fragmen pertama QS. al-Baqarah/2: 188. Biasanya, bagi yang belum sepenuhnya meraih apa yang diinginkan, maka jalur alternatif yang ditempuh selanjutnya adalah membawa ke ranah persengketaan hukum di pengadilan. Langkah ini diambil bukan semata-mata untuk menegakkan keadilan atau pembenaran yang hakiki terhadap suatu perkara, tetapi justru untuk menggapai kemenangan abal-abal, meski ia paham bahwa apa yang dilakukannya ini tidak baik atau terlarang. Dari sini, hukum rimba seakan berlaku, bahwa yang kuat dialah yang menang. Kekuatan, kekuasaan, dan kekayaan biasanya dipakai alat untuk ‘melicinkan’ atau mensukseskan niat buruknya. Fenomena ini dikenal dengan istilah *risywah* atau suap-menyuap.

QS. al-Baqarah/2: 188 hadir dalam dimensi konteks sekarang sebagai koreksi dari praktik suap baik yang dilakukan perorangan ataupun kolektif perlembagaan. Praktik suap dalam ayat ini terbentuk dari kata *تَدْلُوا* (دلو) yang asal maknanya adalah ember. Dikatakan demikian, sebab penyuap adalah orang yang berusaha mencari ‘alat pelicin’ agar ia dapat sepenuhnya memperoleh sesuatu yang diinginkan, sebagaimana ember dijadikan alat bantu oleh *pengangsu* untuk mendapatkan air yang dibutuhkan. Jika tidak ada ember, media apapun tetap dipakai sebagai ganti dari fungsi ember, asal air bisa segera dikonsumsi. Hal ini sesungguhnya sama seperti halnya penyuap yang bersikeras mempertaruhkan apa saja—mulai dari

sumpah-sumpah palsu hingga saksi-saksi bayaran—asal apa yang diinginkan dikabulkan oleh dewan hakim.³⁸

Larangan suap dalam QS. al-Baqarah/2: 188 bersifat mutlak dan tidak terbatas pada jumlah yang ditentukan. Kemutlakan ini tergambar jelas dalam teks ayat *فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ*. Fragmen ayat ini mengindikasikan bahwa apapun harta orang lain yang diperebutkan dengan cara yang batil, maka hukumnya tetap terlarang. Sedangkan kata *بِالْإِثْمِ* dalam ayat ini memberikan pengertian bahwa upaya-upaya yang dilakukan secara batil tersebut imbasnya adalah dosa, yang jika tidak ditaubati dengan sungguh-sungguh, maka sulit baginya mendapatkan hidayah untuk kembali ke jalan yang diridai Allah Swt. Upaya kebatilan yang mereka gerakkan tersebut pada dasarnya dilakukan dalam keadaan sadar. Dalam artian, si pelaku menyadari bahwa apa yang ia lakukan itu bagian dari perbuatan dosa. Oleh karena itu, ayat ini ditutup dengan redaksi *وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ*.

Demikian itulah Lilik mengkontekstualisasikan QS. al-Baqarah/2: 188 dengan fenomena suap, khususnya yang marak terjadi di Indonesia. Dari penafsirannya tersebut menunjukkan bahwa sebagai intelektual Muslimah, Lilik sadar akan ada *sabab al-nuzūl* makro yang terdapat dalam ayat itu, sehingga menjadi relevan kiranya jika QS. al-Baqarah/2: 188 dijadikan sebagai dasar untuk merespons serta mengintimidasi oknum maupun perorangan dalam praktik suap-menyuap di Indonesia.

³⁸ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsi Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 68.

4. Interpretasi QS. al-Māidah/5: 33 Terkait Korupsi dan Terorisme

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Sesungguhnya balasan orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di bumi, hanyalah mereka dibunuh dan disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai suatu) penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar, kecuali orang-orang taubat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Moqsith mengungkapkan bahwa dari beberapa literatur klasik disebutkan setidaknya ada tiga *sabab al-nuzūl* mengenai QS. al-Māidah/5: 33. *Pertama*, ayat ini turun menyoal tentang peristiwa orang-orang musyrik. Di mana pada suatu saat ketika antara Ahli Kitab dan Rasulullah mengadakan akad *mu'āhadah* perdamaian, lantas Ahli Kitab ini tiba-tiba melanggar perjanjian yang telah dibuat. Lebih dari itu, mereka bahkan melakukan tindak kemungkaran di muka bumi secara agresif. Berangkat dari aksi kejahatan Ahli Kitab inilah, Allah kemudian menurunkan QS. al-Māidah/5: 33 kepada Rasulullah Saw. guna untuk memberikan opsi sanksi kepada Ahli Kitab atas kerusakan yang telah mereka lancarkan.³⁹

³⁹ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 82.

Kedua, QS. al-Māidah/5: 33 turun berkenaan dengan sekelompok orang-orang dari suku ‘Ukl dan ‘Urainah yang datang ke Madinah untuk menemui Rasulullah Saw. Sesampainya di Madinah, mereka mengeluh kepada Rasulullah perihal cuaca Madinah yang tidak cocok bagi mereka, hingga mengakibatkan mereka jatuh sakit. Kemudian Rasulullah menyarankan mereka untuk singgah di tempat yang lebih kondusif dan adaptif serta bisa dengan mudah meminum susu sapi di tempat itu. Setelah mereka nyaman di tempat yang disarankan Rasulullah tersebut, mereka justru malah mencuri sapi dan sekaligus membunuh para penggembalanya. Tindak pidana kriminal yang mereka lakukan itu langsung didengar Rasulullah Saw. Akhirnya Rasulullah Saw. menginspeksi masyarakat sekitar untuk mengejar dan menangkap mereka guna ditakzir atas tindakan yang telah diperbuat. Kemudian turunlah QS. al-Māidah/5: 33 yang menerangkan tentang varian hukuman (*ta’zīr*) bagi mereka, yaitu mulai dari membunuh, mensalib, memotong tangan dan kakinya, dan atau diasingkan di tempat yang setimpal dengan ulah kejahatan yang merreka lakukan.⁴⁰

Ketiga, QS. al-Māidah/5: 33 turun berkaitan dengan para penyamun (*qāṭi’ al-ṭarīq*) yang kerap kali membuat keresahan di lingkungan masyarakat. Bahkan aksi mereka tidak jarang berujung pada insiden perampokan dan juga pembunuhan. Tindak kriminal yang mereka gencarkan itulah kemudian mendapat respons QS. al-

⁴⁰ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsiṭh Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 83. Lihat pula Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl*, 196-197.

Māidah/5: 33 terkait kecaman sanksi-sanksi yang harus mereka terima.

Terlepas dari varian *sabab al-nuzūl* di atas, Moqsith memandang bahwa pelaku *ḥirābah* memang sudah sepatutnya mendapat hukuman yang setimpal. Hal ini didasarkan pada hukuman bagi pelaku *ḥirābah* yang disebutkan dalam QS. al-Māidah/5: 33. Dari ayat ini pula, para ulama menetapkan hukum pelaku *ḥirābah* ke dalam empat macam, yaitu: *pertama*, hukum bunuh (*al-qatl*). Hukum bunuh ini diberlakukan bagi pelaku *ḥirābah* yang melakukan pembunuhan tanpa di sertai merampok barang milik korban. Meminjam gagasannya Sayyid Sābiq, Moqsith menyampaikan bahwa jika korban yang dibunuh satu orang, sementara pembunuhnya terdiri dari banyak orang, maka seluruh orang yang ikut andil dalam aksi pembunuhan juga harus dibunuh semua. Ini tidak lain karena hukum tindak pidana *ḥirābah* memiliki kesamaan dengan hukum *qiṣāṣ*. Tetapi dalam konteks *ḥirābah*, pemaafan dari keluarga yang terbunuh tidaklah diterima. Jadi, pelaku pembunuhan dalam kasus *ḥirābah* tetap hukumannya dibunuh, meskipun keluarga korban sudah ikhlas memaafkannya.⁴¹

Kedua, hukum salib. Hukuman ini direalisasikan manakala pelaku *ḥirābah* melakukan pembunuhan dan perampokan secara bersamaan. Bentuk hukuman semacam ini dimaksudkan agar dapat menghambat sekaligus memusnahkan pergerakan *ḥirābah* di tengah-

⁴¹ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 84.

tengan kehidupan bermasyarakat. Sebab, dengan diterapkannya hukuman yang demikian ini seseorang yang hendak melakukan tindak kriminalitas *ḥirābah* pasti berpikir berulang kali mengenai sadisnya hukuman yang akan diterimanya jika ia memang berani-berani mencoba melakukannya.⁴²

Ketiga, hukum potong tangan dan kaki secara menyilang. Hukuman ini ditetapkan jika pelaku *ḥirābah* hanya merampok tanpa disertai pembunuhan. Jika dalam hal ini pelaku *ḥirābah* melakukan aksi yang pertama kalinya, maka anggota badan yang dipotong adalah tangan kanan dan kaki kiri. Jika ia mengulangi perbuatannya lagi, maka yang dipotong selanjutnya adalah tangan kiri dan kaki kanan. Disyariatkannya hukuman ini di karenakan bahwa bahaya *ḥirābah* lebih berpotensi besar ketimbang aksi pencurian. Oleh karena itu, sangat logis jika ada pelipat-gandaan hukuman bagi tindak pidana *ḥirābah*. Hukuman ini benar-benar dilaksanakan jika memang besaran barang yang dirampok mencapai satu nisab atau lebih, dan kejadiannya dilakukan di tempat yang layak disinggahi manusia.⁴³

Keempat, hukum pengasingan. Hukum ini dijatuhkan jika pelaku *ḥirābah* tidak melakukan pembunuhan dan juga perampokan, melainkan hanya sekedar mengancam atau menakut-nakuti sasaran orang yang dituju. Dalam konteks Indonesia, pelaku *ḥirābah* dapat diasingkan ke pulau-pulau tertentu, seperti misalnya Pulau

⁴² Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsiṭh Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 85.

⁴³ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsiṭh Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 86.

Nusakambangan. Dan dalam konteks dewasa ini pula, para ulama berinisiasif menerapkan hukum pengasingan ke dalam bentuk hukum pemenjaraan. Namun yang menjadi pertanyaan adalah apakah sanksi hukuman-hukuman itu terbagi berdasarkan jenis pelanggaran *ḥirābah* sebagaimana dikemukakan di atas? Sebagian ulama berpendapat bahwa hukum tindak pidana *ḥirābah* dilaksanakan secara sistematis berdasarkan detail-detail penjelasan di atas.⁴⁴

Aksi para teroris di Indonesia dalam konteks dewasa ini masuk dalam kategori tindak pidana *ḥirābah*. Sebab, sebagaimana diketahui bahwa terorisme di Indonesia terdiri dari para pelakunya adalah orang-orang mukalaf atau dewasa, aksinya ditopang dengan senjata yang sangat memadai, dilakukan secara terang-terangan, dan bahkan tidak jarang mengintimidasi keamanan masyarakat dan keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Kriteria para teroris di Indonesia tersebut pada dasarnya sama dengan kriteria para pelaku tindak pidana *ḥirābah* dalam Islam. Oleh karena itu, para penegak hukum di Indonesia menetapkan hukuman yang berat bagi para teroris, mulai dari diasingkan ke pulau Nusakambangan hingga hukuman mati seperti insiden yang pernah dialami Imam Samudera dan kawan-kawannya terkait kasus *ḥirābah* pengeboman di Bali yang menewaskan ratusan orang yang tidak bersalah.⁴⁵

⁴⁴ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsiṭh Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 87.

⁴⁵ Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsiṭh Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 90.

Moqsith memandang bahwa dalam konteks Indonesia sekarang ini, sanksi-sanksi tindak pidana *ḥirābah* yang tercatat dalam QS. al-Māidah/5: 33 di atas belum sepenuhnya diterapkan di Indonesia. Ada kemungkinan besar mengapa sanksi-sanksi itu secara totalitas tidak diberlakukan di Indonesia. Sebab, Indonesia bukan seutuhnya negara Islam, sehingga sanksi-sanksi dalam QS. al-Māidah/5: 33 tidak pernah diusulkan oleh ormas-ormas besar Indonesia seperti Nahdhotul Ulama dan Muhammadiyah untuk menjadi hukum positif di Indonesia. Jika terjadi aksi-aksi terorisme di Indonesia, maka paling banter pelakunya dijatuhi hukuman mati, tanpa adanya tambahan hukuman salib atau potong tangan dan kaki secara menyilang. Bahkan di negara-negara Islam dunia sekalipun hukuman salib bagi para teroris juga tidak ditemukan praktik faktanya.⁴⁶ Dengan demikian, meski Indonesia bukan merupakan negara Islam, tetapi setidaknya di bumi NKRI ini telah menerapkan sanksi bagi para teroris sebagaimana tersurat dalam QS. al-Māidah/5: 33.

B. Implikasi Penafsiran

1. Rekonstruksi Metodologi

Secara eksplisit, penamaan *Tafsir Ahkam* yang dijadikan judul dalam karya tafsir yang ditulis oleh Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali ini menunjukkan bahwa karya ini masuk dalam kategori *genre* tafsir tematik, sekaligus metodologi yang

⁴⁶ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 88.

dipakai dalam analisis penafsirannya juga menggunakan metode tematik (*mauḍū'ī*). Namun, metode tematik (*mauḍū'ī*) yang diaplikasikan dalam *Tafsir Ahkam* ini sedikit berbeda dengan lazimnya metode tematik (*mauḍū'ī*) yang diterapkan dalam karya-karya *Tafsir Ahkam* ataupun karya tafsir tematik di Indonesia pada umumnya. Jika identitas *Tafsir Ahkam* Indonesia pada umumnya banyak mengadopsi metode penafsiran 'Alī al-Ṣābūnī yang dipakai dalam proyek penulisan *Tafsir Ahkamnya*, *Rawā'i al-Bayān*; dan karya-karya tafsir tematik Indonesia lainnya yang kebanyakan menginduk pada format penulisan tafsir yang diusung al-Farmāwī, maka *Tafsir Ahkam* yang digagas oleh Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali menambahkan metode penafsiran kontekstual berbasis maslahat dengan mencoba menemukan celah titik relevansi antara teks al-Qur'an dengan dimensi konteks yang mengelilinginya, agar dapat melahirkan hukum baru yang lebih humanis dan sekaligus menempatkan posisi al-Qur'an pada asal mulanya yang selalu *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.

Meski karya *Tafsir Ahkam* ini ditulis secara kolektif, namun pendekatan kontekstual berbasis maslahat yang diterapkan di dalamnya justru berangkat dari inisiasi Abd. Moqsith Ghazali. Secara spesifik, Moqsith memang tidak mengulas aturan main pendekatan ini dalam karya *Tafsir Ahkam*, tetapi ia membahasnya dalam karyanya yang berjudul *Metodologi Studi al-Qur'an*, yang ditulis

bersama dua koleganya, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla.⁴⁷

Pendekatan kontekstual berbasis maslahat itu Moqsith sebut sebagai kaidah *al-‘Ibrah bi al-Maqāṣid lā bi al-‘Alfāz*. Melalui kaidah ini Moqsith hendak menegaskan bahwa hal yang perlu diperhatikan dalam proses penggalian hukum di dalam al-Qur’an adalah mengambil sisi *maqāṣid* yang terkandung di dalamnya, bukan malah terlarut-larut mendiskusikan persoalan normatif yang berkulat hanya pada tataran huruf atau aksara tekstualnya. Kaidah ini diterapkan dalam rangka untuk memperoleh tujuan dasar dari hukum yang diistinbatkan dari dalam al-Qur’an, yakni dengan cara memahami konteksnya secara mendalam dan menyeluruh. Tidak hanya menyentuh pada konteks personal yang bersifat *juz’i*-partikular, tetapi juga melibatkan konteks impersonal yang *kulli*-universal. Alur semacam ini ditempuh, tentu dengan tetap mempertimbangkan *sabab al-nuzūl* mikro sebagai prasyarat awal untuk menemukan *maqāṣid al-syarī‘ah*, juga *sabab al-nuzūl* makro sebagai tujuan utama untuk menghasilkan hukum yang kontekstual-maslahat dalam setiap perkembangan zaman.⁴⁸

Ada empat poin terkait dimensi konteks yang dimaksudkan Moqsith dalam proses kreatif menafsirkan al-Qur’an berbasis maslahat: (1) *sabab al-nuzūl*, yakni gejala spesifik yang memicu

⁴⁷ Abd. Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi Studi Al-Qur’an*, (Jakarta: Gramedia, 2009), 152-159.

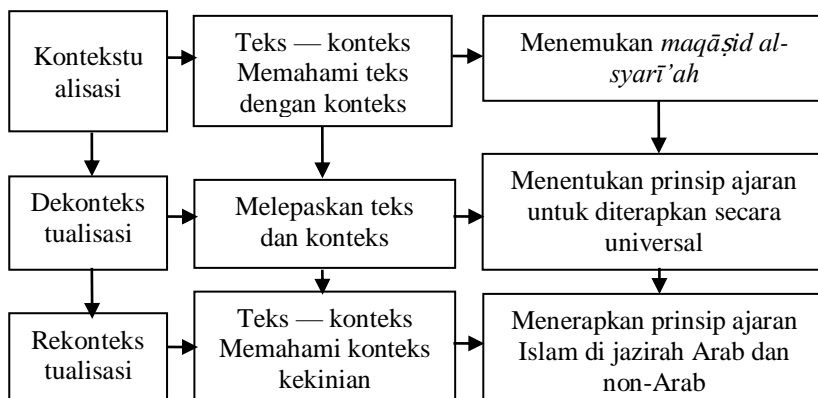
⁴⁸ Abd. Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi Studi Al-Qur’an*, 152.

turunnya ayat-ayat al-Qur'an, termasuk indikasi sosio-historis yang disebutkan di dalam al-Qur'an sendiri, sehingga dari sini dapat ditarik sebuah pemahaman teks melalui konteksnya secara spesifik; (2) tradisi atau adat istiadat masyarakat Arab yang menjadi sasaran pertama diturunkannya wahyu al-Qur'an. Pengetahuan mengenai hal ini menjadi syarat fundamental bagi seorang mujtahid; (3) analisis terhadap aspek kelas, struktur sosial, dan tradisi yang menyertai sejarah kehadiran teks; (4) analisis intuitif dalam pengertian suara hati nurani yang secara intensif dilibatkan dalam aktivitas dialog teks dan realitas, yang secara sistematis meliputi: berinteraksi dengan realitas, berdialektika dengan teks, dan berdialog dengan hati nurani.⁴⁹

Empat poin yang terbingkai di atas ini dijadikan Moqsith sebagai kerangka epistemologi untuk menemukan sisi *maqāṣid* dalam proses penafsirannya terhadap ayat-ayat ahkam di dalam al-Qur'an. Ketika *maqāṣid* sudah ditemukan, maka teks harus dilepaskan dari dimensi konteks kearabannya. Upaya ini oleh Moqsith diistilahkan dengan dekontekstualisasi untuk kemudian ditindak-lanjuti ke tahap rekontekstualisasi. Dari sini dapat disimpulkan bahwa Moqsith sejatinya menawarkan tiga langkah untuk menerapkan kaidah *al-'Ibrah bi al-Maqāṣid lā bi al-Alfāz* dalam proses penafsiran al-Qur'an: *pertama*, kontekstualisasi, yaitu upaya memahami teks melalui konteks dengan tujuan untuk menemukan *maqāṣid al-syarī'ah*. *Kedua*, dekontekstualisasi, yaitu upaya melepaskan teks

⁴⁹ Abd. Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 151-158.

dari konteks spesifiknya, yakni konteks kearabannya, dengan tujuan untuk menemukan ajaran-ajaran al-Qur'an yang prinsipil, sehingga dapat diaplikasikan tidak hanya di Arab saja, tetapi juga di berbagai kawasan sesuai dengan situasi dan kondisi masing-masing dengan tetap berpedoman pada *maqāṣid*. Ketiga, rekontekstualisasi, menerapkan ajaran prinsipil al-Qur'an dalam konteks yang baru sesuai dengan waktu dan tempat di mana teks itu diaplikasikan.⁵⁰ Secara lebih jelasnya, tiga langkah tersebut dapat dilihat sebagaimana diagram di bawah ini:



Langkah-langkah yang dirumuskan Moqsith semacam itu terbungkus melalui dua pemahamannya mengenai *maqāṣid*. Di satu sisi, ia menyatakan bahwa tujuan-tujuan syariat sejatinya terepresentasi dalam *al-kulliyāt al-khams* (pemeliharaan agama, jiwa, harga diri, keturunan, dan harta) dan aspek lain yang meliputi nilai keadilan dan kesetaraan. Dan di satu sisi lagi ia juga menegaskan

⁵⁰ Abd. Moqsith Ghazali dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 155.

bahwa yang dimaksud dengan “*maqāṣid*” adalah “cita-cita etik-moral dari suatu ayat”, bukan aturan hukum secara spesifik yang lazim ditegaskan Fazlur Rahman. Apa yang disampaikan Moqsiṭh ini pada dasarnya menimbulkan ambiguitas, apakah “*maqāṣid*” yang ia maksudkan dalam formulasi kaidah *al-‘Ibrah bi al-Maqāṣid lā bi al-Alfāz* adalah *maqāṣid al-syarī’ah* sebagaimana yang dirumuskan para *uṣūliyyīn* dan yang telah ia tambahkan dalam kaidah itu, atau katakanlah, “tujuan-tujuan luhur al-Qur’an” (*maqāṣid al-Qur’ān al-‘ulyā al-ḥākimah*), sebagaimana yang dikemukakan Ṭahā Jābir al-‘Alwānī, yaitu tujuan-tujuan yang dirumuskan secara otentik dari al-Qur’an guna dijadikan dasar dalam pelbagai pertimbangan hukum, atau malah lebih sempit lagi, yaitu tujuan surat atau ayat tertentu?⁵¹ Ambiguitas menjadi semakin tampak tatkala Moqsiṭh mengatakan bahwa yang dimaksud *maqāṣid al-syarī’ah* adalah “cita-cita etik-moral dari suatu ayat”.⁵²

Di sini penulis hendak menegaskan bahwa dua pernyataan yang disampaikan Moqsiṭh di atas pada dasarnya memang saling terkait, karena *maqāṣid al-syarī’ah* yang dirumuskan para ulama memang berisi nilai-nilai etis. Tetapi, *maqāṣid al-syarī’ah*, sebagaimana lazimnya, tidak sekaligus dirumuskan dalam suatu ayat yang sedang ditafsirkan, melainkan hasil perumusannya dilakukan secara mendalam dari pelbagai ayat pasca ditafsirkan. Dari sini tampak bahwa Moqsiṭh menginginkan agar *maqāṣid al-syarī’ah*

⁵¹ Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer*, (diunduh di <https://researchgate.net/publication/315787535>), 125

⁵² Abd. Moqsiṭh Ghazali dkk., *Metodologi Studi Al-Qur’an*, 150.

langsung dirumuskan dalam suatu ayat yang sedang ditafsirkan. Inilah yang menjadi titik ambiguitas serta kelemahan dari kaidah penafsiran yang dirumuskan oleh Moqsith, sebab dalam penerapannya tidak sejalan dengan norma-norma penafsiran yang *mujma' alaih*.

Lantas, sekarang bagaimana konstruksi kontekstualitas penafsiran yang digagas oleh Lilik Umami Kaltsum? Dalam hal ini, penulis menganalisa secara mendalam bahwa Lilik sama sekali tidak memberikan porsi kontekstual terkait penafsirannya terhadap ayat-ayat ahkam.⁵³ Meski tema-tema penafsiran bernuansa kontekstual yang telah dibahas sebelumnya memasukkan penafsiran yang dilakukan oleh Lilik, tetapi penafsiran kontekstual yang termaktub di situ sejatinya justru merupakan hasil kolaborasinya dengan Abd. Moqsith Ghazali. Jadi, seluruh materi penafsiran kontekstual yang terdokumentasi dalam karya *Tafsir Ahkam* ini adalah gagasan-gagasan kreatif yang diusung oleh Moqsith. Asumsi ini menjadi kredibel, sebab jika dilihat dari genealogi pemikiran antara Moqsith dan Lilik, maka popularitas Moqsith di ranah publik-akademik dalam mengusung gagasan-gagasan pembaharuan sangatlah membekas,

⁵³ Ini sekaligus dikuatkan dengan pernyataan Lilik sendiri yang berbunyi bahwa dalam melakukan penafsiran ayat-ayat ahkam, ia sama sekali tidak berpedoman pada pendekatan-pendekatan kontemporer yang relevan untuk menjawab pelbagai persoalan era kekinian sebagaimana yang diusung oleh Fazlur Rahman, Abdullah Saeed, Farid Essack, dan yang lainnya, melainkan ia menafsirkan lazimnya penafsiran yang dilakukan oleh 'Alī al-Ṣābūnī—dalam *Rawāi' al-Bayān*—dan sejenisnya. Wawancara dengan Lilik Umami Kaltsum, via seluler, 12 September 2019.

meski sebagian kalangan mengklaim dirinya sebagai pemikir liberal dan kontroversial.

Terlepas dari klaim liberal dan kontroversial, kerangka metodologi yang ditawarkan Moqsiṭh dalam penafsiran ayat-ayat ahkam telah memberikan angin segar serta kontribusi yang signifikan bagi pengembangan *Tafsir Ahkam* di Indonesia, yang hingga dewasa ini oleh beberapa pengkaji dipandang mengalami stagnan.⁵⁴ Namun, di sini ada catatan penting bahwa terdapat rekomendasi yang disampaikan Abdul Mustaqim, sebagai bahan tambahan dan pertimbangan terhadap gagasan metodologi tafsir yang ditawarkan Moqsiṭh. Menurut Mustaqim, kontekstualisasi tafsir harus dibangun berdasarkan pada prinsip-prinsip sebagai berikut: *Pertama*, menjaga hal-hal substantif dan konstan (*iḥtirām al-ṣawābit*) yang menjadi kesepakatan bersama secara rasional di antara komunitas akademis mufasir, sehingga akan melahirkan produk tafsir yang lebih otoritatif-intersubjektif dan tetap mencerminkan pandangan yang pluralistik, bukan monolistik. *Kedua*, untuk menghindari gagasan ekstra Qur’ani, al-Qur’an tidak boleh diposisikan sebagai justifikasi teori ilmiah, tetapi hanya boleh diposisikan sebagai inspirasi dan motivasi bagi pengembangan ilmu pengetahuan. *Ketiga*, pengembangan tafsir di era kontemporer tidak harus meninggalkan *turaṣ* (warisan keilmuan masa lalu) sama sekali sehingga tidak terjadi diskontinuitas sejarah

⁵⁴ Lihat, M. Ishom El-Saha, “Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara”, *Ṣuḥuf*, Vol. 3, No. 2, 2010. Lihat pula, Azhari Akmal Taringan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam di Indonesia dan Peluang Pengembangannya: Sebuah Survei Singkat”, *Jurnal Syari’ah*, Vol. 6, No. 2, 2014.

keilmuan tafsir. Sebab, apa yang dianggap “tidak berguna” di saat sekarang, boleh jadi akan berguna di masa mendatang. Oleh karena itu, warisan masa lalu harus dipandang secara adil dan proporsional sesuai dengan konteks epistem yang berkembang pada saat itu. Dalam hal ini, ada hal penting yang perlu dicatat bahwa perubahan dan pengembangan tafsir meniscayakan perubahan dan pengembangan epistemologi. Sebab, jika zaman dan kondisi berubah, tetapi epistem yang digunakan tidak berubah, maka perkembangan tafsir sangat dimungkinkan akan stagnan atau berjalan di tempat.⁵⁵

2. Rekonstruksi Sosial

Dari serangkaian eksplorasi yang mendalam dan menyeluruh terhadap bangunan substansi penafsiran kontekstual Abd. Moqsith Ghazali yang terkaver dalam *Tafsir Ahkam*, dapat dipahami bahwa implikasi epistemologi tafsir yang diterapkan Moqsith sejatinya menysasar bahwa penafsiran al-Qur'an harus dapat berperan menjadi garda terdepan dalam agen perubahan sosial (*agent of social change*).

Rekonstruksi sosial dilakukan atau terjadi semisal dalam hal kaitannya dengan relasi sosial yang menyoroti tentang penyaluran harta infak yang tidak hanya diberikan kepada orang Islam, tetapi juga kepada non-Muslim. QS. al-Baqarah/2: 215 yang tidak mengindikasikan adanya infak untuk diberikan kepada non-Muslim, tetapi setelah ditelisik dimensi nilai-nilai universalitas al-Qur'an yang identik dengan *maṣāliḥ al-'ibād*, maka ditemukanlah pergeseran

⁵⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 313-314.

paradigma penafsiran yang mendeklarasikan bahwa non-Muslim yang dipandang ‘membutuhkan’ juga berhak menerima/diberi harta infak.

Penafsiran ini disinyalir berangkat dari *maqāṣid* yang diadaptasi dari konteks *al-mu'allafah qulūbuhum* yang merupakan salah satu bagian dari delapan orang yang berhak menerima zakat. Jika *al-mu'allafah qulūbuhum* (non-Muslim yang baru masuk Islam/mualaf) berhak diberi zakat dengan adanya tujuan untuk memberikan stimulan agar damai hatinya dalam menjalani hari-harinya sebagai orang Islam, dan tidak lagi kembali ke agamanya yang sebelumnya, maka yang masih berstatus non-Muslim juga berhak menerima harta infak. Ini tidak lain juga karena adanya *maqāṣid* yang berorientasi pada solidaritas sosial dalam bingkai kemanusiaan.

Upaya memberikan harta infak kepada non-Muslim yang ‘membutuhkan’ untuk tujuan kemaslahatan, tentu akan dapat memberikan sinergi positif dalam dunia non-Muslim, bahwa Islam—yang dipraktikkan oleh para pemeluknya—adalah agama yang ramah, toleran, dan peduli terhadap nilai-nilai sosial. Sikap-sikap semacam inilah yang seharusnya terus direalisasikan oleh generasi Islam milenial untuk mengembalikan jati diri Islam yang sebenarnya sebagaimana yang dirisalahkan kepada Nabi Muhammad Saw., yakni sebagai rahmat bagi semua makhluk alam semesta. Jika para pemeluk Islam mempraktikkan Islam dengan sikap arif sedemikian rupa, maka tidak menutup kemungkinan, tidak sedikit di antara non-Muslim

untuk berkenan merubah status keyakinannya dari non-Muslim menjadi Muslim.

Upaya rekonstruksi sosial tersebut dilakukan tentu dengan mempertimbangkan penyelidikan faktual dan menyeluruh terhadap data-data sosial yang relevan. Di samping itu, perlu juga menentukan secara akurat di mana kedudukan masyarakat saat ini, sebelum memutuskan ke mana perubahan sosial itu akan diarahkan. Ini penting dilakukan, mengingat rekonstruksi sosial masyarakat tanpa menentukan secara ilmiah di mana posisinya saat ini tentu ibarat dokter yang hendak mengobati pasien tanpa mendiagnosis terlebih dahulu penyakitnya.⁵⁶ Dengan demikian, rekonstruksi sosial tanpa melibatkan penyelidikan faktual atas kondisi, situasi, dan posisi masyarakat saat ini hanya akan menjadikan gagasan al-Qur'an tentang rekonstruksi sosial berada pada dataran abstraksi murni yang tidak mampu menjadi daya dobrak bagi rekonstruksi dan transformasi sosial masyarakat seperti yang diharapkan.

⁵⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 319-320.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisa yang mendalam dapat disimpulkan bahwa konstruksi penafsiran kontekstual yang teraplikasi dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali berangkat dari sebuah kaidah penafsiran yang mereka sebut dengan *al-‘ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāz*. Dengan berpedoman pada kaidah ini Abd. Moqsith Ghazali menegaskan bahwa hal yang perlu diperhatikan dalam proses penggalian hukum di dalam al-Qur’an adalah mengambil sisi *maqāṣid* yang terkandung di dalamnya, bukan malah terlarut-larut mendiskusikan persoalan normatif yang berkutat hanya pada tataran huruf atau aksara tekstualnya. Kaidah ini diterapkan dalam rangka untuk memperoleh tujuan dasar dari hukum yang diistinbatkan dari ayat-ayat ahkam di dalam al-Qur’an, yaitu dengan cara memahami konteksnya secara mendalam dan menyeluruh. Tidak hanya menyoroti pada konteks personal yang bersifat *juz’i*-partikular, tetapi juga melibatkan konteks impersonal yang *kullī*-universal.

Sedangkan implikasi penafsiran yang ditimbulkan mengarah pada dua aspek, yakni aspek metodologi dan aspek sosial. Aspek metodologi yang digunakan adalah kaidah *al-‘ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāz*. Sementara dari aspek sosial dapat diilustrasikan bahwa penerapan kaidah *al-‘ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāz* dalam

penafsiran ayat-ayat ahkam dapat memberikan pemahaman kepada khalayak publik terkait universalitas makna yang terkandung di dalam al-Qur'an, yang menyiratkan adanya nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan bagi umat manusia. Penyaluran infak yang tidak hanya diberikan kepada orang Islam, tetapi juga kepada non-muslim, merupakan salah satu ijtihad dari penerapan kaidah tersebut terhadap QS. al-Baqarah/2: 215, yang secara tekstual tidak mengindikasikan adanya anjuran infak untuk diberikan kepada non-Muslim. Dengan menelusuri sisi *maqāṣid* ayat tersebut, maka ditemukanlah hukum kebolehan menafkahkan harta benda kepada non-Muslim, mengingat Islam sendiri adalah agama yang membawa misi *raḥmatan li al-‘ālamīn*. Sisi sosial dari penerapan kaidah ini adalah menghadirkan pemahaman Qur'ani yang lebih humanis dan egaliter.

B. Saran

Setelah menelaah dengan saksama terkait kontekstualitas penafsiran yang teraplikasi dalam *Tafsir Ahkam* karya Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Moqsiṭh Ghazali, di bawah ini penulis hendak mengajukan saran dan rekomendasi kepada para peneliti dan juga mufasir yang hendak menafsirkan ayat-ayat ahkam di dalam al-Qur'an.

Pertama, sebagai upaya untuk menghadirkan jawaban hukum yang relevan melalui penafsiran ayat-ayat ahkam di Indonesia, maka sangat dibutuhkan keberanian mental intelektual untuk mengubah paradigma berpikir secara kritis dan terarah. Hal ini dikarenakan,

perkembangan *Tafsir Ahkam* sangat dipengaruhi oleh perubahan dan perkembangan paradigma mufasir itu sendiri. Jika paradigma mufasir selalu di-*refresh* secara dinamis, maka produk *Tafsir Ahkam* akan mampu memberikan solusi jawaban terhadap problem sosial keagamaan masyarakat pada abad dewasa ini. Namun, jika paradigmanya tetap jadul dan enggan untuk diubah, maka eksistensi *Tafsir Ahkam* akan mengalami stagnasi yang ironi. Akibatnya, produk *Tafsir Ahkam* dipastikan akan berkrutut pada pengulangan pendapat-pendapat masa lalu yang dalam skala spesifikasinya belum tentu relevan dengan konteks keindonesia.

Kedua, terlepas dari pro-kontra serta kekurangan dan kelebihan, gagasan-gagasan kreatif, inovatif, dan solutif dari kaidah *al-‘ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāz* yang dirumuskan Abd. Moqsiṭh Ghazali untuk menafsirkan ayat-ayat ahkam di dalam al-Qur’an layak untuk mendapatkan apresiasi. Sebab, dengan hadirnya penafsiran kontekstual berbasis maslahat dalam karya *Tafsir Ahkam* yang ia tulis bersama Lilik Umṡi Kaltsum, setidaknya telah meruntuhkan klaim atas kelangkaan dan stagnasi *Tafsir Ahkam* di Indonesia dalam merespons pelbagai persoalan keumatan yang semakin kompleks.

Ketiga, sebagai sebuah eksperimentasi yang bersifat ilmiah, tesis ini tentu terdapat sisi minus dalam mengkaver domain paradigma kontekstual *Tafsir Ahkam* karya Lilik Umṡi Kaltsum dan Abd. Moqsiṭh Ghazali, serta dalam memberikan analisa dan kritik terhadapnya. Di samping itu, sikap objektivitas penulis dalam mengkaji kontekstualitas penafsiran dalam *Tafsir Ahkam* ini tentu

masih banyak menyimpak unsur-unsur subjektivitas yang menggeliat. Oleh karena itu, demi melengkapi kesempurnaan tesis ini, penulis sangat mengharapkan kritik dan saran yang membangun dari para pembaca yang budiman.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Sumber Jurnal Ilmiah

- Adabi, Muhammad Akrom. “Studi Tafsir Nusantara: Analisis Metode Tafsir Alternatif Moqsith Ghazali”. *Nun*, Vol. 6, No. 1, 2020
- Affandi, Yuyun. “Punishment al-Qur’an Bagi Pelaku Kekerasan terhadap Istri”. *Teologia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*. Vol. 22, No. 1, Januari 2011
- Arsal. “Menangkap Pesan-pesan Hukum dalam al-Qur’an: Alternatif dan Solutif Penggunaan Metode Tafsir Kontekstual dalam Menghadapi Kasus-kasus Kontemporer”. *al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*. Vol. 01, No. 01, Januari-Juni 2016
- Chudlari, M. Syakur. “*Tafsir Ahkam dan Kontekstualisasi Hukum Islam*”, *Al-Mashlahah; Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam*
- Hannani, “Produk Pemikiran Hukum Islam dan Problematikanya di Indonesia”, *Jurnal Hukum Diktum*, Vol. 8, No. 2, Juli 2010
- Marzuki Wahid & Abd Moqsith Ghazali. “Relasi Agama dan Negara: Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama”. *Istiqlal*. Vol. 04, No. 2, 2005
- Muhammad Asif dan Mochammad Arifin, “Tafsir Ayat *Aḥkām* dari Pesantren: Telaah Awal atas *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qurʿān* Karya Abil Fadhal as-Senory”, *Ṣuḥuf*, Vol. 10, No. 2, Desember 2017
- Mustaqim, Abdul. “Homoseksual dalam Perspektif al-Qur’an: Pendekatan Tafsir Kontekstual *al-Maqāṣidī*”. *Ṣuḥuf*. Vol. 9, No. 1, Juni 2016
- Nurkhalis, “Konstruksi Teori Paradigma Thomas S. Khun”, *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. XI, No. 2, Februari 2012
- Saha (El-), M. Ishom. “Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara”, *Ṣuḥuf*, Vol. 3, No. 2, 2010.

Saladin, Bustami. “Potret Ideologi Pemikiran M Said Ashmawi tentang Ayat Ahkam dengan Metode Kontekstual”. *Sophist: Jurnal Sosial, Politik, Kajian Islam dan Tafsir*. Vol. 1, No. 2, Desember 2018.

Setiawan, Asep. “Kritik atas Pemikiran Abdul Moqsih Ghazali tentang Keselamatan Non-Muslim”. *TSAQOFAH*. Vol. 12, No. 2, November 2016

Taringan, Azhari Akmal. “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam di Indonesia dan Peluang Pengembangannya: Sebuah Survei Singkat”, *Jurnal Syari'ah*, Vol. 6, No. 2, 2014

Sumber Buku

‘Aġibah, Aḥmad bin Muḥammad bin. *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*. Kairo: Matba’ah Ḥasan ‘Abbās Zakī. 1999

Abd. Moqsih Ghazali dkk., *Metodologi Studi Al-Qur’an*. Jakarta: Gramedia. 2009

Abdurrahman, Dudung. *Pengantar Metodologi Penelitian dan Penulisan Karya Ilmiah*. Yogyakarta: IKFA. 1998

Arief Furhan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005

Arifin, Moch.. *10 Tema Fenomenal dalam Ilmu Al-Qur’an*. Jakarta: Quanta. 2019

Ba’albakī, Munīr. *al-Maurid*. Kairo: Dār al-‘Ilm al-Malāyīn. 1973

Badr, Abd Allāh Abū al-Su’ūd. *Tafsīr al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm. 2000

Baghawī (al-), Abī Muḥammad al-Ḥusain bin Mas’ūd. *Ma’ālim al-Tanzīl*. Riyāḍ: Dār Ṭayyibah. 1409 H.

Baiḍāwī (al-), ‘Abd Allāh bin ‘Umar bin Muḥammad al-Syairāzī al-Syāfi’ī. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṡ al-‘Arabī. t. th

Baltāġi, Muḥammad. *Manhaj ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb fī al-Tasyīṭ*. t.t: Dār al-Fikr al-‘Arabī. t.th

- Burhanuddin, Mamat S.. *Hermeneutika al-Qur'an ala Pesantren: Analisis terhadap Tafsir Marāḥ Labīd Karya KH. Nawawi Banten*. Yogyakarta: UII Press. 2006
- Dimsyāqī (al-), Abī al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn Katsīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm*. Arab Saudi: Dār Ṭayyibah. 1999
- Dimyati, Afifuddin. *Mawārid al-Bayān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Sidoarjo: Lisan Arabi. 2016
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LkiS. 2013
- Hafidz (al-), Ahsin W.. *Kamus Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Amzah. 2012
- Hasan, Abdul Halim. *Tafsir Al-Ahkam*. Jakarta: Kencana. 2006
- Ismail, Luthfie Abdullah. *Tafsir Ayat-ayat Hukum*. Bangil: Elbina. 2014
- Jufri (al-), 'Alī Zain al-'Ābidīn bin 'Abd al-Raḥmān. *al-Insāniyyah Qabla al-Tadayyun*. Abu Dhabi: Dār al-Faqīh. 2015
- Junaedi, Didi. *Menafsir Teks Memahami Konteks: Menelisik Akar Perbedaan Penafsiran terhadap al-Qur'an*. Yogyakarta: Deepublish. 2016
- Junaidi, Akhmad Arif. *Penafsiran al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta: Interteks dan Ortodoksi*. Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo. 2012
- Khawārizmī (al-), Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhshyārī. *Tafsīr al-Kasyshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. 2009
- Khāzin (al-), 'Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm. *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2002
- Lilik Ummu Kaltsum dan Abd. Moqsith Ghazali. *Tafsir Ahkam*. Ciputat: UIN Press. 2015
- Makhluf, Ḥusnain Muḥammad. *Ṣafwah al-Bayān li Ma'ānī al-Qur'an*. Arab Saudi: t.p., t.th
- Marāghī (al-), Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. 1946

- Mardani. *Ayat-ayat Tematik Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Press. 2011
- Māwardī (al-), Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb. *al-Nukat wa al-‘Uyūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. t. th
- Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya. 2014
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin. 2000
- Muhammad Amin Suma, *Tafsir Ahkam I*. Jakarta: Logos, 1997
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS. 2010
- Nasikun, *Tafsir Ayat Ahkam: Tentang Beberapa Perbuatan Pidana dalam Hukum Islam*. Yogyakarta: CV. Bina Usaha. 1984
- Q. Shaleh, *Ayat-ayat Hukum: Tafsir dan Uraian Perintah-perintah dalam al-Qur’an*. Bandung: CV. Diponegoro. 1990
- Qadafy, Mu’ammarr Zayn. *Buku Pintar Sababun Nuzul: dari Mikro hingga Makro*. Yogyakarta: IN AzNa Books. 2015
- Qurṭubī (al-), ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad. *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’an*. Riyāḍ: Dār ‘Ālim al-Kutub. t.th
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*. USA: Chicago & London University of Chicago Press. 1982
- Rāzī (al-), Fakhruddin Muḥammad bin ‘Amr al-Tamīmī. *Maḥfātīḥ al-Gaib*. Beirut: Dār al-Fikr. t.th
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab. Bandung: PT. Mizan Pustaka. 2015
- _____. *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur’an*. terj. Lien Iffah Naf’atu Fina dan Ari Henri. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press. 2016
- Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jakarta: Gaung Persada Press. 2007
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati. 2005

- Shihab, Umar. *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Ahkam dalam al-Qur'an*. Jakarta: Penamadani. 2005
- Suma, Moh. Amin. *Pengantar Tafsir Ahkam*. Jakarta: Rajawali Press. 2002
- Suyūṭī (al-), ‘Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr. *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Šaqāfiyyah. 2002
- Syafrudin. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2017
- Syarjaya, Syibli. *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*. Jakarta: Rajawali Press. 2008
- Syāṭibī (al-), Ibrāhīm bin Mūsā. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*. t.t.: t.p., 1975
- Syaukānī (al-), Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad. *Fatḥ al-Qadīr: al-Jāmi’ baina Faniyyi al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr*. t.t.: t.p., t.th
- Ṭanṭāwī (al-), ‘Alī. *Šuwar min al-Sharq fī Indūnisiyā*. Jeddah: Dār al-Manārah. 1992
- Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Pangabean. *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*. Bandung: Mizan. 1992
- Wāḥidī (al-), Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad. *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 1991
- Yusuf, Kadar M.. *Tafsir Ayat Ahkam: Tafsir Tematik Ayat-ayat Hukum*. Jakarta: Amzah. 2011
- Žahabī (al-), Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah. t.th
- Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū. *Maḥūm al-Nāṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Mesir: Hai`ah al-Miṣriyyah al-‘Ammāh li al-Kitāb. 1990

Sumber Lain

- Arifin, Moch.. “Rekonstruksi Intertekstualitas Penafsiran K.H. Ihsan Jampes terhadap Ayat-ayat al-Qur’an dalam kitab *Sirāj al-*

- Ṭālibīn*". Skripsi, Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Anwar Rembang, 2016
- Setiawan, Asep. "Pluralisme Agama dalam Perspektif al-Qur'an: Studi Kritis atas Pemikiran Abdul Moqsith Ghazali". Skripsi: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2011
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa. 2008
- Umami, Faidah. "Pluralisme Agama dalam al-Qur'an: Komparasi Pemikiran Abdul Muqsith Ghazali dengan Ali Mustafa Ya'qub terhadap Ayat-ayat Pluralistik). (Tesis, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2013).
- Wardani. *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer*. diunduh di <https://researchgate.net/publication/315787535>
- Wawancara dengan Lilik Ummi Kaltsum, via seluler, 12 September 2019

GLOSARIUM

Analisis taksonomi:	analisis yang berorientasi pada pemusatan domain tertentu guna untuk mendapatkan gambaran terkait masalah yang dijadikan sebagai objek studi.
<i>Asbāb al-nuzūl</i> :	sebab-sebab yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Qur'an.
<i>Binary opposition</i> :	pasangan yang berlawanan jenis alat vitalnya.
<i>Critical discourse analysis</i> :	upaya untuk memberi penjelasan secara kritis di balik wacana kepentingan yang dibungkus melalui sebuah teks.
Dekontekstualisasi:	upaya untuk melepaskan teks dari konteks spesifiknya, yakni konteks kearabannya, dengan tujuan untuk menemukan ajaran-ajaran al-Qur'an yang prinsipil agar dapat diterapkan tidak hanya di jazirah, melainkan juga diberbagai wilayah sesuai dengan situasi dan kondisi masing-masing dengan tetap berpegang pada <i>maqāṣid</i> .
Epistemologi:	cabang dari filsafat ilmu yang berkaitan dengan teori pengetahuan, yang mempelajari tentang hakikat pengetahuan, justifikasi, dan rasionalitas keyakinan.
Hermeneutika:	studi mengenai pemahaman terkait interpretasi sebuah teks.
<i>Hirabah</i> :	sebuah istilah yang mengarah pada tindak kriminal, seperti korupsi, terorisme, dan sejenisnya.
Homoseksual:	rasa ketertarikan romantis dengan sesama jenis kelamin.
<i>Istiṣlāḥī</i> :	sesuatu yang berkaitan dengan kemaslahatan.
Kontekstualisasi:	upaya memahami teks melalui konteks.
LGBT:	lesbian, gay, biseksual, dan transgender

Logosentrisme:	sikap fanatik terhadap produk penafsiran lama.
<i>Maqāṣid al-syarī'ah</i> :	tujuan-tujuan syariat.
Paradigma:	cara pandang mengenai suatu objek.
Rekontekstualisasi:	menerapkan ajaran prinsipil al-Qur'an dengan konteks yang baru sesuai dengan waktu dan tempat di mana sebuah teks diaplikasikan.
<i>Tafsir Ahkam</i> :	karya ilmiah yang secara spesifik memuat penafsiran ayat-ayat hukum di dalam al-Qur'an.
<i>Welas asih</i> :	belas kasihan.
<i>Weltanschauung</i> :	pandangan dunia.
Zakat Profesi:	zakat yang dibayar dari hasil pekerjaan seseorang.
<i>ḡihār</i> :	pernyataan suami yang menyamakan tubuh istrinya sama dengan tubuh/punggung ibu kandungnya sendiri.

INDEKS

‘A

- ‘Abdān bin Asywa’ al-Ḥaḍrāmī,
118
‘Abdullāh bin Mas’ūd, 29, 30
‘Alī al-Ṣābūnī, 3, 4, 72, 130,
135
‘Alī al-Sāyis, 3, 40
‘Amr ibn al-‘Aṣ, 31
‘Aṭā’ bin Abī Rabāḥ, 100, 102

A

- Abd. Moqsith Ghazali, iv, v, vi,
vii, xi, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 13,
14, 15, 17, 40, 63, 64, 65, 66,
68, 69, 70, 71, 72, 73, 78, 80,
81, 82, 83, 84, 86, 91, 93, 94,
95, 96, 97, 108, 116, 117,
120, 121, 123, 124, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 137, 140, 141,
142, 145, 146
Abdul Mustaqim, 36, 37, 38,
39, 136, 137, 139
Abdul Wahab Khallāf, 41
Abdullah Saeed, 34, 35, 42, 43,
135
Abū Yūsuf, 42
Afifuddin Dimiyati, 102
agent of social change, 137
aḥkāṁ al-Qur`ān, 40

- aḥwāl al-syakhsiyyah*, 42, 43
*al-‘ibrah bi al-maṣlahah lā bi
al-alfāz*, 10
Ali Mustafa Ya’qub, 8, 9, 56,
149
al-Maraghī, 3
al-qarīnah, 19
al-Qur`an, 1, 2, 3, 7, 14, 17, 19,
20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52,
53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 62,
63, 65, 66, 67, 69, 72, 74, 77,
78, 79, 84, 97, 100, 103, 104,
107, 113, 144, 146, 147, 148,
149, 157, 158
al-Rāzī, 40, 41, 69, 71, 80, 99,
102, 103
Al-Syāṭibī, 23
Amin Suma, 4, 39, 40, 41, 43,
64, 147
analisis taksonomi, iv, 15
argumen pararelime, 38
asbāb al-nuzūl, 25, 26, 30, 47,
79
Aus bin Ṣāmit, 38
ayāt al-fiqhiyyah, 40
ayāt al-qānūniyyah, 40
ayat-ayat ahkam, iv, v, 2, 5, 6,
8, 14, 16, 17, 24, 28, 33, 41,

43, 63, 65, 66, 72, 73, 81, 86,
95, 97, 132, 135, 136, 140,
141, 142

Ayat-ayat Pluralistik, 8, 9, 56,
149

B

Bentuk Penyajian, xiii, 67
binary opposition, 37
brother in faith, 111
brother in humanity, 111
Burhanuddin, 2, 146
Bustami Saladin, 10, 11, 12

D

dekontekstualisasi, 132

E

epistemologi, 132, 137

F

Faidah Umami, 8, 9, 12, 56, 57,
59
fanatisme teks, 11
Fazlur Rahman, 3, 20, 21, 76,
134, 135, 147
fikih sentris, 10
fiqh al-kitāb, 40
fiqhiyyah, 45, 55

G

given from God, 37
Gus Dur, 57

H

Hermeneutika, 2, 68, 146, 150
Hirabah, 150

H

hirābah, 126, 127, 128, 129

H

holistik, 3
Homoseksual, 36, 37, 38, 39,
144, 150

I

Ibn al-Mubārak, 42
Ibn Jazza`i al-Kalabī, 41
Ibn Qudāmah, 41
Indonesia, iv
infak, 6, 66, 87, 88, 92, 99, 101,
103, 104, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 112, 113, 137, 138,
141
Islah Gusmian, 67, 68, 79, 85
Islam, xi, 2, 3, 4, 5, 10, 11, 12,
16, 20, 26, 27, 29, 31, 32, 34,
35, 41, 45, 50, 54, 56, 59, 60,
61, 62, 63, 68, 73, 75, 76, 78,
81, 84, 105, 108, 109, 110,
112, 113, 115, 118, 119, 121,
128, 129, 137, 138, 141, 144,
145, 147, 149
islamic studies, 7
istiṣlāhī, 44

J

jazirah Arab, 34

K

K.H. Syarifuddin Abd. Shomad,
56

Kadar M. Yusuf, 5, 40, 113

Khālid Sulaimān al-Mazīnī, 26,
44

Khaulah binti Ṣa'labah, 38

konteks, iv, 1, 7, 19, 21, 22, 23,
24, 25, 27, 28, 29, 32, 34, 35,
36, 37, 39, 46, 47, 49, 68, 69,
79, 80, 82, 83, 96, 102, 107,
110, 111, 113, 115, 116, 118,
121, 122, 126, 127, 129, 130,
131, 132, 137, 138, 140, 142,
150, 151

kontekstualisasi, 10, 86, 110,
132, 136

KONTEKSTUALITAS, xiii, 86
korupsi, 82, 150

L

LAKPESDAM-NU, 59

LGBT, 36, 150

library research, 13

Lilik Ummi Kaltsum, ii, iv, v,
vi, vii, x, xi, xii, 5, 6, 7, 8,
11, 13, 14, 15, 17, 40, 50, 51,
63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 78, 80, 81, 82, 83,
84, 86, 91, 92, 93, 94, 95, 96,

97, 98, 107, 108, 113, 116,
117, 120, 121, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 135, 140,
141, 142, 149

Logosentrisme, 151

Lutfie Abdullah Ismail, 5, 40

Luthfi Assyaukanie, 10, 12, 131

M

M Said Ashmawi, 10, 11, 12,
145

M. Syakur Chudlori, 10, 12
Maḥātīḥ al-Gaib, 71, 72, 99,
102, 147

mainstream, 5, 33

makro kosmos, 39

maqāṣid, iv

Maqāṣid, 131, 132, 134, 151

maqāṣid al-syarī'ah, 10, 131,
132, 134

Mardani, 5, 113, 114, 147

Metode Penafsiran, xii, xiii, 42,
43, 46, 78, 147

mikro kosmos, 38

Mochammad Arifin, 4, 26, 27,
101, 144

mufasir, iv, 1, 2, 4, 10, 14, 15,
22, 23, 24, 26, 27, 30, 43, 45,
69, 83, 99, 102, 106, 120,
136, 141, 142

mufasir kontekstualis, 26

N

Nabi Muhammad, 29, 30, 79,
138
Nahdhatul Ulama, 50, 59
Naşr Hāmid Abū Zaid, 26
nilai-nilai humanis, 24, 97
Noel Coulson, 41
Noeng Muhadjir, 19, 20

P

paradigma, iv, 1, 2, 5, 8, 13, 16,
17, 21, 37, 96, 138, 141, 142
penafsiran kontekstual, iv, 6, 7,
8, 13, 15, 17, 28, 30, 31, 32,
33, 35, 46, 86, 97, 98, 130,
135, 137, 140, 142
periphery, 20
poligami, 5

Q

Qais bin ‘Ābis al-Kindī, 118

R

Raden Penghulu Tafsir Anom
V, 84
rekontekstualisasi, 132

S

sabab al-nuzūl, 37, 80, 83, 99,
101, 103, 113, 123, 124, 126,
131
sabab al-nuzūl mikro, 38, 102

Sayyid Sābiq, 75, 81, 126
sistematika penulisan, 86, 97
siyāq al-kalām, 19
suku ‘Ukl, 125
Sumber Rujukan, xiii, 71
Syafurudin, 21, 22, 148
Syamsu Rizal Panggabean, 46
Syibli Syarjaya, 5, 40, 113

T

ta’līl al-aḥkām, 44
tafsir ahkam, iv, 2, 3, 4, 5, 7,
10, 12, 13, 14, 40, 64, 65,
113, 115, 118, 130, 136, 142
Tafsir Ahkam, ii, iv, v, vi, vii,
xi, xii, xiii, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8,
10, 11, 13, 14, 15, 17, 39, 41,
44, 46, 53, 63, 64, 65, 66, 68,
69, 70, 71, 72, 73, 78, 79, 80,
81, 82, 83, 84, 86, 91, 92, 93,
94, 95, 96, 97, 98, 107, 108,
114, 116, 117, 118, 120, 121,
123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 135, 136, 137, 140,
141, 142, 144, 145, 146, 147,
148, 151
Tafsīr al-Ṣaḥābah, 31, 145
taqlīd, 2
Taufik Adnan Amal, 27, 44, 45,
46, 47, 148
Terorisme, xiii, 76, 124

U

UIN Sunan Ampel, 8

UIN Sunan Gunung Djati, 10

UIN Sunan Kalijaga, 36, 63,
149

UIN Syarif Hidayatullah, xi, 5,
14, 52, 63, 64, 86

Ulil Abshar-Abdalla, 10, 12

W

welas asih, 55

weltanchauung, 21

Y

Yuyun Affandi, 38

Z

Zakat Profesi, xiii, 111, 151

Ẓ

ẓihār, 38, 151

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

- 1. Nama Lengkap : Moch Arifin
- 2. Tempat & Tgl. Lahir : Bojonegoro, 07 Nopember 1993
- 3. Alamat Rumah : Ngumpakdalem 25/06 Kec. Dander,
Kab. Bojonegoro
- HP : 0812 2595 7429
- E-mail : arifbjn0@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

- 1. Pendidikan Formal
 - a. SDN IV Ngumpakdalem
 - b. MTs Abu Darrin
 - c. MA Abu Darrin
 - d. S1 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir STAI Al-Anwar Sarang
 - e. S2 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Walisongo Semarang
- 2. Pendidikan Non-Formal
 - a. Pondok Pesantren Al-Madienah Denanyar-Jombang
 - b. Pondok Pesantren Falahul Muhibbin Diwek-Jombang
 - c. Pondok Pesantren Hidayatul Muftadi'in Lirboyo-Kediri
 - d. Pondok Pesantren Nurul Anwar Sarang-Rembang

C. Karya Ilmiah

- a. "Penafsiran al-Qur'an K.H. Ihsan Jampes: Studi Intertekstualitas dalam Kitab *Ṣirāj al-Ṭālibīn*", *Al-ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur'an*. Vol. 1, No. 2, 2015
- b. "Rekonstruksi Intertekstualitas Penafsiran al-Qur'an K.H. Ihsan Jampes dalam Kitab *Ṣirāj al-Ṭālibīn*", (Skripsi di STAI Al-Anwar Sarang-Rembang, 2016)

- c. “Telaah Awal atas Tafsir *Jāmi’ al-Bayān min Khulāṣah Suwar al-Qur`ān* Karya K.H. Muhammad Bin Sulaiman (1329-1412 H./1911-1991 M.)”, *Al-ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur’an*. Vol. 1, No. 2, 2016
- d. “Tafsir Ayat *Aḥkām* dari Pesantren: Telaah Awal atas *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur`ān al-Karīm* Karya Abil Fadhal as-Senory”, *Ṣuḥuf: Jurnal Kajian Al-Qur’an dan Budaya*. Vol. 10, No. 2, 2017
- e. “Epistemologi Rasionalisme Rene Descartes dan Relevansinya terhadap Penafsiran al-Qur’an”, *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*. Vol. 17, No. 2, 2018
- f. *10 Tema Fenomenal dalam Ilmu Al-Qur’an* (Jakarta: Quanta, 2019)
- g. “Penafsiran Kontekstual dalam *Tafsir Ahkam* Karya Lilik Umami Kaltsum dan Abd. Moqsiṭh Ghazali: Studi atas Paradigma Penafsiran”, (Tesis di UIN Walisongo Semarang, 2020)

Semarang, 11 Desember 2020

Moch Arifin

NIM. 1704028013